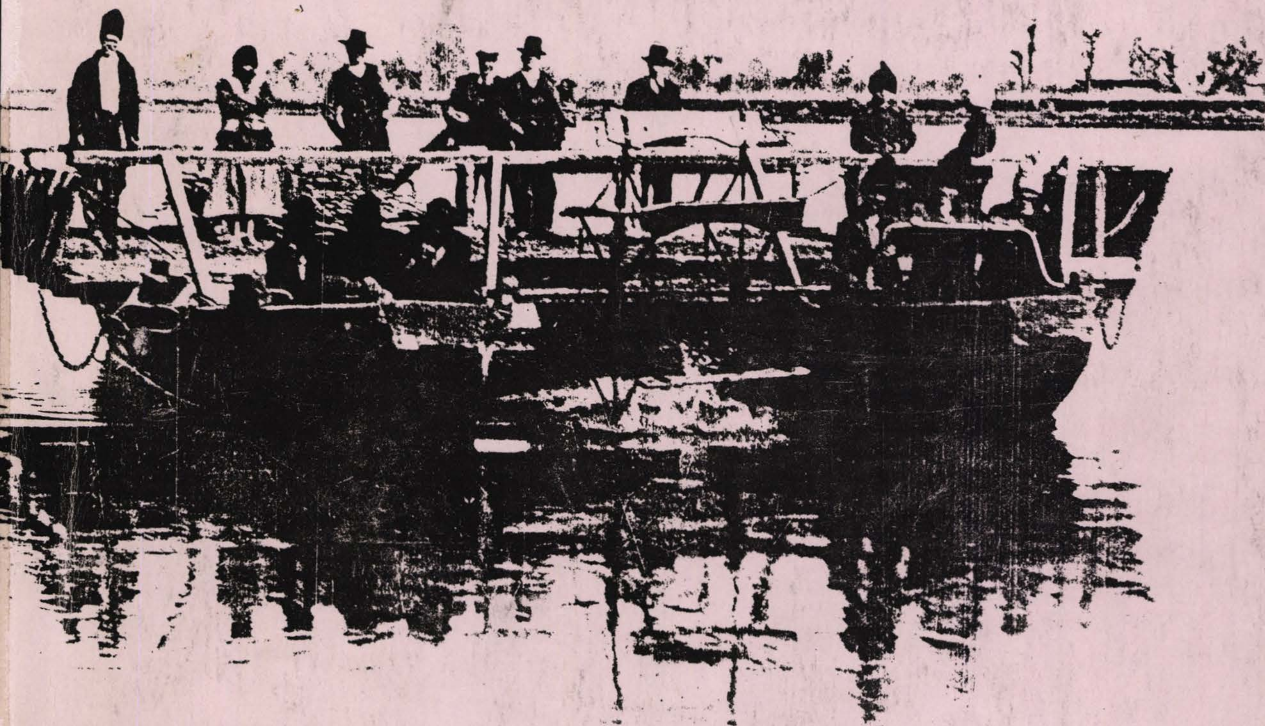


ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES ET MEDITERRANEENS 13

Rédacteur: PAUL H. STAHL (adresser la correspondance à l'adresse suivante: Laboratoire d'Anthropologie Sociale; 52, rue du Cardinal Lemoine, 75005 Paris).

Conseil de rédaction du volume: NIKOLA PAVKOVIC (Université de Beograd); PAUL PETRESCU (Université de București); LEONARDO PIASERE (Université de Verona); DENISE POP (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris).

Le volume ne se vend pas, il est offert gracieusement aux institutions de recherche et d'enseignement.

Les ouvrages parus jusqu'à présent (tous épuisés) sont les suivants:

1) PAUL HENRI STAHL - Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris, 1979, 258 pp.

2) FRANCOISE SAULNIER - Anoya, un village de montagne crétois. Paris, 1979, 192 pp.

3) DANIELLE MUSSET - Le mariage à Moișeni, Roumanie. Paris, 1981, 210 pp.

4) DANIELE MASSON - Les femmes de Breb (Maramureș, Roumanie). Paris, 1982, 142 pp.

5) ASSIMINA STAVROU - Tissus valaques du Pinde. Paris, 1982, 185 pp.

6) R E C U E I L. I. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1983, 184 pp.
Ekaterini CHALKEA (La fête dans les villages de Zagori). Constantin ERETESCU (Les noms du sexe dans le folklore roumain). Kleret CUHACIOGLU KOHEN (Quelques notes sur les fêtes contemporaines des Juifs d'Istamboul). August MEITZEN (Communautés familiales des Slaves du Sud). Anca POP-BRATU (Les sceaux pour le pain-asyme du Maramureș). Steven L. SAMPSON (Capitalist Penetration into the Rumanian Periphery. The Work of Prof. Henri H. Stahl). Françoise SAULNIER-THIERCELIN (Le cycle de vie à Anoya-Crète). Paul H. STAHL (Eléments occidentaux, balkaniques et orientaux dans les constructions paysannes roumaines). Eleni TSENOGLOU (Les études de Mikhail G. Mikhailidis-Nouarou sur le droit coutumier de l'île de Karpathos). Anna TRIANTAPHYLOU (Quelques observations sur la vie et l'économie du village de Kalarytes-Grèce). Florea BULCU (Sainte Mioritza et son espace. Le voyage folklorique). - COMPTES RENDUS.

7) R E C U E I L. II. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1984, 188 pp.
Mouette Gisèle BARBOFF (Les bergers de l'Alentejo). Silva Gabriela BEJU (Les maisons en bois du Maramureș. Comparaisons et hypothèses). Valeriu BUTURA (Eglises en bois de Transylvanie. La table des ancêtres). Emmanuel DOUROUDAKIS (Eglises et chapelles de Chora Sfakion, Crète). Beverlee A. FATSE (Ethnic solidarity and Identity Maintenance in Armân Ethnicity). Ion GODEA ("Perindele". Droit coutumier roumain). Dimitri GOUSSIOS (L'installation des populations exogènes. Eparchie de Pharsala). Dragana ANTONIEVIC-PAJIC (Les animaux dans le cycle annuel des rites chez les peuples yougoslaves). Henri H. STAHL (Reanalyzing the Theory of Gherea). Paul H. STAHL (Les églises en bois de Valachie. La table des ancêtres). Florea BULCU (La "retirada" de Paul Petrescu. Texte et commentaire). - COMPTES RENDUS.

8) LEONARDO PIASERE - Mare Roma. Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane. Paris, 1985, 274 pp.

9) ZACHAROULA TOURALI - Le costume traditionnel du Dodécanèse. Les îles de Kassos et de Tilos. Paris, 1985, 185 pp.

10) R E C U E I L. III. (sous la rédaction de Paul H. Stahl). Paris, 1986, 164 pp.
Margaret HIEBERT BEISSINGER (Couplets and Clusters as Compositional Devices in Romanian Tradition Narrative Songs). Alain BOURAS (L'itinéraire culturel de l'arbre, en Roumanie). Jose da SILVA LIMA (Fête, foire et identité dans le Alto-Minho). Andromaque OEKONOMOU (La récolte de la résine dans la région de l'Attique). Nikola F. PAVKOVIC (Le mariage matrilocal et la société patrilocale de la Yougoslavie). Andrei PIPPIDI (Juifs et Roumains aux XVI-e et XVII-e siècles). Mihai POP (Les lignages du Maramureș - Transylvanie, Roumanie). Aurore SAGOT-ORTEGA (Le jeune homme repoussé. Le protocole de la connaissance et des fiançailles dans le Salento - Pouilles, Italie). Paul H. STAHL (Le livre des Rois. La décapitation). Annie STIEGLITZ-GOFFRE (L'inauguration de la discothèque à Kimolos, Grèce). - TEXTES. - COMPTES RENDUS.

11) ALAIN BOURAS - Quand l'arbre devient bois. Techniques et croyances des paysans roumains. Paris, 1986, 175 pp.

12) PAUL H. STAHL et PAUL PETRESCU -
Maisons et attenances des paysans roumains de Margina Sibiului (Transylvanie). Paris, 1987, 110 pp.
(version roumaine) Case și acareturi țărănești din Margina Sibiului (Transilvania). Paris, 1987, 33 pp.

LES AUTEURS DES PHOTOGRAPHIES DE CE VOLUME:
Première couverture: paysans roumains traversant le Danube (Paul Menu, 1936). Deuxième couverture: trois "koula" albanaises, de Macukull-Mat, de Sopot-Dibër et de Kostur-Has (Pirro Thomo, comuniquées par l'Institut de la Culture Populaire de Tirana).
Melpomeni Kanatsouli (les pages 34 et 35); Tristan Klein (la page 42, la fête des mulets); Mihail Mihalcu (les pages 50 et 51); Henri Stahl (la page 66, le monastère de Mihai Vodă, image tirée de "Bucureștii ce se duc", publiée en 1935); Paul H. Stahl (la page 8, l'île de Patmos, 1972; la page 30, pierre tombale juive de Moldavie-Roumanie, 1959); Irène Toundassakis (la page 68, le village de Vourkoti). A la page 23, l'image, qui appartenait probablement à l'ancien Institut Social Roumain, représente une paire de danseurs du village de Drăguș-Transylvanie.

ETUDES ET DOCUMENTS BALKANIQUES
ET MEDITERRANEENS

13

R E C U E I L . IV.

Sous la rédaction de

PAUL H. STAHL

PARIS, 1987

Comme pour les précédents volumes de la collection, les textes qui suivent sont en partie écrits par des chercheurs ayant déjà un nom et une grande expérience. Ils sont écrits aussi par des chercheurs débutants, car le but de la collection est double: connaître une région européenne, mais aussi promouvoir les recherches des jeunes chercheurs. Nombreux sont les mémoires et les thèses de doctorat d'un réel intérêt mais ignorés faute d'avoir eu un débouché. Ils comportent souvent des données inédites trouvées dans l'observation de la vie sociale ou l'étude des archives. Les théories, nécessaires certes, vieillissent vite, tandis que les bonnes descriptions de faits inédits gardent leur intérêt longtemps. Les simples recueils datant de quelques dizaines d'années seulement, deviennent des témoins précieux car la vie sociale disparaît à une vitesse de plus en plus grande. Si les sociétés occidentales ont des documents écrits qui peuvent parfois remplacer les observations directes, de terrain, les archives écrites sont rares ou absentes pour bon nombre de pays de l'Europe orientale. Il faut donc recueillir au plus vite ce qui survit du passé; l'effort développé dans cette direction est réel, mais par rapport à ce qu'il faudrait faire il est largement insuffisant.

Certains thèmes ne peuvent être publiés soit pour des raisons financières - "ca ne se vend pas" - soit parce qu'ils ne sont pas à la mode. Si curieux que cela paraisse, la mode est tout aussi présente dans les préoccupations des chercheurs que dans l'évolution des modes vestimentaires. On oublie des choses importantes écrites il y a un siècle; on oublie des noms qui ne sont plus à la mode, mais que rien n'a remplacé. - Je lis souvent des livres ou des revues où tout le monde invoque les mêmes auteurs, comme si on travaillait en cercle fermé, dans un club réservé; si on veut être pris en considération, on doit citer tel ou tel nom à la mode, dont on n'a pas besoin et dont on ne se souviendra plus quelques années plus tard. Tantôt ce sont les auteurs ayant écrit en russe qui deviennent "obligatoires", tantôt c'est le snobisme anglo-saxon qui s'impose.

Dans un ouvrage récent portant sur un pays de l'Europe orientale les 11 auteurs citent presque exclusivement des travaux écrits dans leur langue maternelle; s'ils comparent ce pays avec d'autres régions du monde, ce n'est pas avec les pays voisins, mais avec l'Afrique ou l'Océanie par exemple. Et d'un total de 210 ouvrages qui forment la bibliographie, 8 seulement sont publiés avant 1960. Peut-on se mettre à comparer un pays européen avec des régions lointaines tout en ignorant les voisins immédiats? Peut-on oublier le passé de la science locale et citer presque en exclusivité des auteurs à la mode? Peut-on organiser des cours et des concours dans les universités d'un pays européen en présentant exclusivement des populations lointaines et les auteurs occidentaux ayant écrit sur ces populations? Peut-on ignorer complètement les réalités de son propre pays? Hélas oui, on le peut.

Nombreux sont ceux qui considèrent que si vous ne connaisssez pas les auteurs qu'eux mêmes connaissent, vous ne possédez pas une vraie culture. Je crois qu'on est cultivé non pas en lisant tel ou tel auteur, mais en lisant des bons auteurs, qu'ils soient ou pas à la mode, et qu'ils soient ou pas écrits dans une langue de circulation internationale. A quoi sert la connaissance des auteurs dont on n'aura jamais besoin, sauf à soutenir des discussions pseudo-intéressantes dans les salons? On parle souvent de l'ethnocentrisme comme d'une erreur: mais que dire de l'ethnocentrisme scientifique si fréquent, où on est convaincu que les vrais et uniques bons auteurs sont ceux qu'on connaît soi-même? On suffoque si l'Etat met en place des théories officielles; on est gêné aussi à cause des courants à la mode. Etre obligé à citer un auteur parce que l'Etat ou la mode le réclament me semble inacceptable, tout aussi inacceptable que d'ignorer quelqu'un parce qu'il n'est plus à la mode. Les bains romains étaient à la mode en antiquité: ont-ils perdu leur efficacité pour cela?

Dès l'instant où une étude comprend des données inédites, qu'elle prouve une bonne connaissance du sujet, elle doit être publiée, même si elle est signée par un inconnu. On m'a reproché à plusieurs reprises les opinions des auteurs ayant publié dans cette collection. Mais comme j'ai pour règle de ne jamais intervenir dans les écrits dès le moment qu'ils présentent un intérêt, chacun dira ce qu'il veut. Je ne pense pas résoudre avec cette modeste publication des problèmes d'une telle ampleur. Mais, peut-être, un peu, un petit peu, des noms nouveaux, des auteurs et des ouvrages oubliés ou écrits en une langue exotique et inconnue (à ceux qui ne la connaissent pas), entreront en circulation. Ce ne sont que les conditions matérielles qui m'empêchent de faire plus.

Paul H. Stahl

SOMMAIRE

COMPTES RENDUS

LA CONTRE-DOT EN GRECE
Une forme de prestation matrimoniale

Elefth. P. Alexakis

Ceux qui étudient le droit coutumier dans les sociétés où existe aussi le droit positif, écrit, se trouvent devant les problèmes posés par l'interaction de ces deux formes de droit. On sait que souvent le droit positif est inadapté et donc inapplicable à une société, soit parcequ'il est trop conservateur et dépassé par la pratique sociale, soit parcequ'il est trop en avance par rapport à cette société (1). Il arrive souvent que l'Etat, pour limiter l'application des usages locaux et les règles de la coutume, exerce une pression analogue à son caractère et à son idéologie (2). D'habitude il y a une certaine interaction entre le droit coutumier et celui positif. Ceci est arrivé en Grèce pour des raisons historiques sous la domination turque. Le juriste et l'ethnographe bavarois Georg Ludwig von Maurer fait une constatation importante concernant l'Exavivlos (le Manuel d'Armenopoulos) dans son oeuvre classique "Das Griechische Volk": les règles de ce droit, dont les principes se trouvent dans le droit byzantino-romain positif, ont été à tel point incorporés dans la pratique sociale d'un grand nombre de régions de la Grèce (au Péloponèse ou ailleurs), qu'elles sont arrivées à être considérées comme faisant partie du droit coutumier (3). Après la libération, plus précisément après 1835, l'emploi de l'Exavivlos se généralise car ce manuel devient le code civil officiel de l'Etat grec (4).

Mais, au-delà des interactions au niveau législatif, parmi les documents qui se basent sur le droit positif, on peur remarquer dans l'application des règles légales des déviations importantes dues à l'influence des coutumes locales, à des structures sociales différentes, comme aussi à des raisons personnelles ou psychologiques. Ceci signifie que les documents écrits aussi peuvent constituer une source importante d'information pour l'anthropologie juridique (5).

Il est connu que, malgré certaines restrictions concernant l'héritage des propriétés immobilières (terres, maisons) par les femmes et dans les régions rurales de la Grèce continentale, celles-ci pouvaient par des stratégies spéciales accéder à la propriété immobilière. Et je ne pense pas ici seulement aux dotations en immeubles, ou aux héritages qu'une fille recevait de ses parents lorsqu'elle n'avait pas de frères. La transmission de la propriété immobilière se faisait aussi autrement, comme par exemple les accords entre vifs, les donations pour cause de décés, les testaments, les achats.

Le sujet que je désire développer se rapporte en principe à de telles stratégies et il est basé sur des informations recueillies durant une recherche de terrain dans le Péloponèse du Sud (Exo- et Messa Mani), en Grèce centrale (Kentriki Sterea Ellada) et en Epire. Mes informations proviennent en principe d'une série de documents officiels enregistrés dans les livres fonciers des villes provinciales des régions citées. La plupart concernent une propriété immobilière (champs, vignobles, vergers d'oliviers, parfois maisons) concédée à une femme contre une dotation monétaire ou mobilière (trousseau, meubles, ustensiles, etc.) ou contre paiement en argent dont elles disposent par des donations paraphérnales ou par héritage paternel et maternel, dépensé ou consommé par le mari. Un plus petit nombre se rapporte à des propriétés d'immeubles transférées contre une propriété immobilière que le mari vend et que les femmes ont à leur disposition par des dotations, des donations paraphernales ou par héritage paternel et maternel (6). Dans certains documents il y avait une concession pour les intérêts de l'argent, ainsi que pour les revenus dérivant de la propriété de la dot (7). Après la transmission de la propriété à l'épouse, le mari continuait à avoir l'administration et l'usufruit des immeubles, exactement comme il en était pour la dot. Parmi les documents judiciaires cités, la première catégorie retiendra d'avantage mon attention.

Ces documents sont insérés dans les livres fonciers sous des titres différents. Nous les énonçons par ordre de fréquence: "remplacement" ou "acte de remplacement de la dot", "acte de cession" ou "acte de cession contre dot", "acte de donation et remplacement de dot", "remplacement de propriété" (en particulier lorsqu'il s'agit d'immeubles qui ont été vendus). Je note que dans ces textes le remplacement de la dot pécuniaire est cité une seule fois comme "donation anténuptiale", même si celle-ci est effectuée un an après le mariage (8).

Les actes de remplacement se présentent presque immédiatement après le commencement de la transcription des contrats concernant des immeubles dans les livres fonciers, c'est-à-dire vers 1857. Relativement à cela on sait qu'en 1836, par une loi de l'Etat, tous les contrats (contrats de mariage, actes de partage immobilier, testaments, transactions, etc) concernant la propriété immobilière, sont obligatoirement transcrits dans les livres fonciers. Des fois, les actes de remplacement précèdent les contrats de mariage, ce qui signifie qu'au moins en Grèce du Sud ceci devait être une pratique ancienne. Plusieurs fois, leur présence est la seule preuve qu'une dot pécuniaire avait jadis été donnée, dans certaines régions je crois sans documents officiels, parce que ceci ne devait pas être connu (9). Les actes de remplacement cessent d'exister vers la fin de la période entre les deux guerres, c'est-à-dire vers 1940. Cette pétriode coïncide avec celle où l'Exavivlos d'Armenopoulos était en usage. D'autres part, il est connu que le Code Civil qui diffère, au fond, sur plusieurs points par rapport à l'Exavivlos, est établi en Grèce en 1946. Mais nous avons des informations que les actes de remplacement ont continué jusqu'aux dernières années, même après l'abrogation de la loi concernant la dot, en 1983. Seulement, il est difficile de les déceler parce qu'ils prennent la forme de la simple transmission (transaction).

Les éléments importants issus de l'étude de ces documents sont les suivants: en règle générale, la transmission des immeubles est faite par le mari, rarement par le beau-père de la femme et encore plus rarement par ses enfants, après beaucoup d'années et lorsque le mari était mort (10). La transmission de la propriété par le mari, est effectuée en partie parce qu'elle se déroule la plupart des fois bien des années après le mariage, étant donné que ces documents n'ont pas été écrits en même temps que le versement au mari de la dot pécuniaire. Souvent peut d'années seulement s'écoulent après le mariage, alors que d'autres fois le remplacement est effectué longtemps après, dans un délai qui varie entre dix et vingt-neuf années (11).

On peut faire deux suppositions concernant le retard du remplacement de la dot dans les documents examinés:

a) Il était effectué lorsque le mariage était devenu stable par la naissance d'enfants qui pouvaient hériter leur mère. D'autre part, ils est normal que la naissance des enfants influençât le comportement des époux en général. Je note que dans certaines régions il n'était pas permis au mari de vendre ou de dépenser la dot de sa femme, que seulement quelques années après le mariage, et lorsque le couple avait des enfants.

b) L'immeuble était transféré à la femme par le mari, lorsqu'une famille étendue se divisait, lorsque la propriété patrimoniale se séparait et que chaque frère reçevait sa part. Si ceci n'avait pas lieu, l'immeuble était transféré au nom de la fiancée par le père du fiancé qui avait par ailleurs pris l'argent de la dot. La pratique donc que nous rencontrons dans les documents est obligatoirement liée à un certaine instabilité de la famille étendue et à une plus grande indépendance ou autonomie de la famille nucléaire. La division de la famille étendue de ces régions avait lieu après le mariage de tous les frères et d'habitude peu d'années après la mort du père. C'est seulement dans des cas exceptionnels que les immeubles sont transmis à la fiancée avant l'évaluation de l'argent de la dot, c'est-à-dire sous forme de "donation prénuptiale" (12). Il faut pourtant noter que dans certains contrats de mariage transcrits dans ces même livres fonciers, la clause que, pour des raisons de sûreté, la dot en numéraire et la dot mobilière de la fiancée doit être remplacée par un certain immeuble du fiancé, est expressément reportée (13). D'autre part, certains contrats de mariage concernant une dot en numéraire ou une dot en immeubles, déclarent qu'une hypothèque est inscrite sur des immeubles du mari en faveur de son épouse (14).

On sait que cette coutume a été très répandue dans le Péloponèse, où elle était connue comme "contre-dot" ("antiproiki") (15). Le terme nous conduit vers les termes correspondants du droit byzantino-romain "antiproix" et "antiferni" qui expriment la "donation prénuptiale" (16). On rencontre déjà vers le XII-ème siècle le terme "antiproiki" (contre-dot) dans un contrat de mariage de l'Italie du Sud et avec la signification de dot (17). En d'autres textes littéraires, en principe byzantins et post-byzantins, il a le sens de "donation prénuptiale", particulièrement lorsque la femme est privée de dot. Dans certains cas, il signifie l'augmentation de la dot qui est aussi connue en Grèce sous le terme de "panoproiki" (18). La coutume était assez répandue en Sterea Ellada aussi, nommée "rouho" (vêtement) (19). Le terme de "rouho" est aussi employé avec le sens de "donation prénuptiale", ce qui signifie qu'atrefois cette donation aurait dû être un trousseau (20). En général, on remarque que des réalités différentes se cachent derrière les mêmes mots. Dans les régions ci-dessus citées, selon mes informations, le remplacement de la dot en argent était effectué en même temps que la dotation ou pendant le mariage, sans que cela signifie qu'il ne pourrait pas être effectué plus tard (comme l'indiquent les documents). Nous rencontrons encore la coutume dans certaines régions de l'Epire et de Thessalie après la libération de la domination turque (21), ainsi que dans certaines îles ioniennes jusqu'à très récemment (Zante, Céphalonie et autres) (22).

Nous ne savons pas si la coutume était répandue dans toute la Grèce. Les informations dont je dispose jusqu'à présent vont plutôt contre cette supposition. A titre d'exemple, la recherche locale que j'ai effectuée à Halkidiki et plus particulièrement dans le notariat du village de Sykia (Sithonia), ne m'a pas donné d'actes de remplacement. D'ailleurs, dans ces régions les contrats de mariage étaient rares. Aussi, je n'ai pas rencontré de tels documents dans les régions de Filia et de Paramythia (préfecture de Thesprotia). D'autre part, à des contrats de mariage des régions urbaines de la Macédoine et de la Thrace et qui datent du temps de la domination turque, il n'y a pas de conditions de remplacement de la dot en numéraire, qui était souvent en livres-or ou en d'autres monnaies précieuses. Mais je ne dispose pas d'informations concernant la période qui va depuis la libération jusqu'à nos jours. De toute façon, il faut qu'il y ait des cas, au point où là aussi avait commencé à se généraliser l'usage du manuel d'Arménopoulos. Je n'ai pas d'informations non plus sur les îles de la Mer Egée concernant la transmission d'immeubles à la fiancée contre une dot en numéraire. Peut-être ceci est dû à une plus fréquente dotation de la fille en immeubles. Une autre raison peut être la coutume prédominante dans la plupart de îles, de doter les hommes aussi, plus précisément de leur donner leur part d'héritage au mariage.

L'obligation du fiancé, comme on l'a vu auparavant, de remplacer la dot immobilière, mobilière ou en numéraire, ainsi que tout objet consommable qui avait été octroyé de cette façon (23) donne à la dot la forme d'un emprunt, particulièrement lorsque le remplacement est effectué après des années, indépendamment du fait si la dot a été donnée estimée (24). D'ailleurs, dans mes documents, rien de semblable n'apparaît. C'est-à-dire que le fiancé doit, et ceci est curieux, remplacer les biens dotaux même si le mariage n'est pas dissous. Par Armenopoulos, mais aussi par les réponses au questionnaire spécial de von Maurer, nous savons à ce sujet que pour la plupart des régions de la Grèce la dot de la femme était inaliénable. Dans certaines régions même, on disait que ce qui était offert en tant que dot était "siderokefala" ("cheptel de fer"), terme qui dérive du

vocabulaire des éleveurs et il est très représentatif. En cas de vente de la dot immobilière (qui ne pouvait être effectuée qu'en cas de grande nécessité pour la famille), le consentement des deux époux ou du Tribunal devait nécessairement exister et toujours à condition qu'elle soit remplacée par une autre propriété immobilière. Il est d'ailleurs connu que la dot n'était pas concernée par les dettes commerciales du mari. La dot appartenait collectivement à la famille nucléaire, c'est-à-dire aux deux époux et à leurs enfants à venir. Le caractère inaliénable de la dot se voit aussi dans le privilège de la femme de revendiquer ou d'hypothèquer la première les biens de son mari, contre n'importe lesquels de ses créanciers ou du créancier du mari, même s'il s'agissait de l'Etat (25). D'autre part, au point de vue de l'interpétation légale, le but principal de la dot était d'alléger le mari du fardeau financier du mariage. C'est pour cette raison que le mari avait seulement l'administration et l'usufruit de la dot, alors que l'épouse gardait la nue-propriété. Par conséquent, le remplacement par une propriété immobilière tant des intérêts que des revenus qui dérivaient de la dot, ainsi que des biens paraphernaux, constitue une dérogation ou une extension à la règle légale en vigueur sur la dot et se base sur la coutume locale et sur une conscience particulière de justice (26).

La pratique du remplacement de la dot est en pleine contradiction avec ce qui avait lieu pendant la domination turque dans certaines régions de la Grèce, où la donation en numéraire et plus rarement en immeubles, connue comme "trachoma", s'offrait au fiancé en propriété pleine sous la forme de donation, c'est-à-dire sans que lui soit obligé de la rendre en cas de dissolution du mariage par le divorce ou pour cause de mort. Pour cette raison et aussi pour les grandes sommes d'argent, le siège patriarcal a réagi par des lettres circulaires. Mais l'étroitesse du "marché nuptial" et le besoin des parents de marier leurs filles ont contibué à la conservation de la coutume dans certaines régions (surtout en Grèce du Nord) jusqu'en 1914 (27).

L'offre de cadeaux, d'argent etc. par le fiancé (ou son père) à la fiancée, était une coutume de la période byzantine et de l'époque de la domination turque, et elle a été conservée jusqu'à nos jours. Un tel cadeau était constitué aussi par les "theoritra" offertes par le fiancé à la fiancée pour sa chasteté (28). Il y avait aussi la "donation anténuptiale", conservée jusqu'à notre siècle et abolie par le Code Civil en 1946. La "donation anténuptiale" consistait en argent, en meubles (robes, bijoux) et immeubles et des fois elle arrivait au niveau de la dot ("isoproikos" et "antiproikos") tandis que d'autres fois elle correspondait seulement à la moitié,au tiers, ou bien au quart de la dot. Le but principal de la "donation anténuptiale" était d'assurer la femme en cas de dissolution du mariage pour cause de mort ou de divorce (dû à l'époux). Dans un tel cas, la femme gardait sa "donation" anténuptiale alors que la dot lui était aussi rendue (29). L'institution du remplacement est basée, en ce qui concerne l'assurance de la femme, sur la même logique de la "donation anténuptiale", de laquelle il paraît qu'elle dérive, mais nous croyons qu'il s'agit de quelque chose de différent. Le remplacement, comme il a été décrit, a seulement la forme extérieure de la "donation anténuptiale" ou bien il constitue une forme particulière de celle-ci, adaptée aux conditions sociales et économiques de la région où elle est rencontrée. Pour être précis, on pourrait la nommer "donation pour - ou grâce au - mariage", car en règle générale elle est effectuée après le mariage (30). Mais en fait il ne s'agit pas d'une vraie donation. Nous savons que les donations entre époux durant le mariage étaient interdites par la loi (31). Des donations étaient permises seulement sous la forme de prestations qui assuraient la femme et qui ne pouvaient en aucune manière dépasser le niveau de sa dot. D'autre part, dans mes cas, la fiancée n'avait aucun profit marital. Le remplacement se faisait pour les biens de la fiancée pris dès le début par le fiancé (argent) ou consommés plus tard (meubles, immeubles). Une autre particularité de la coutume était que le remplacement se faisait toujours par des immeubles.

Lorsqu'on sépare la "contre-dot" (antiproiki) de la donation nuptiale authentique, des questions se posent: y a-t-il une logique qui l'explique et quel est le fonctionnement social? Je crois qu'il est plus facile maintenant de donner quelques réponses concernant son caractère.

a) Il s'agit d'une stratégie pour que la propriété immobilière soit transférée à la femme et en même temps pour que sa dot en numéraire soit assurée, particulièrement lorsque celle-ci est donnée sans contrat. Ceci devait être fait en pleine conscience des possibilités offertes par la loi.

b) Il s'agit d'une façon d'assurer l'épouse après la mort de l'époux, au cas où elle n'aurait pas d'enfants. Ainsi, les frères du mari ne pourront pas lui enlever la propriété immobilière ou la renvoyer de la maison. Je crois que ceci aurait pu arriver dans pas mal des cas présentés dans les documents examinés et surtout dans ceux où le remplacement se fait beaucoup d'années après le mariage (32).

c) La fortune du mari était assurée contre des revendications dans les cas de transactions (dettes, etc) sous prétexte ou justification que celui-ci avait autrefois reçu une dot sous forme d'argent ou d'immeubles de la part de son beau-père. Ici il faut noter la coutume en vigueur jusqu'à très récemment chez les marchands, de ne pas avoir d'immeubles à leur nom et de les garder sur le nom de leur épouse pour des raisons de sécurité.

D'autre part, la relation de l'institution avec la catégorie de dot est étroite. le genre de dot (en numéraire, en immeubles) est directement lié avec l'organisation de la société et la structure de la famille. Dans chaque région, chacune de ces donations matrimoniales a une importance différente. Dans les îles de la Mer Egée la dot comprend le trousseau, l'argent, les terres, les maisons; dans le Péloponèse et en Sterea Ellada, le trousseau et l'argent viennent en premier lieu et les terres en second; en d'autres régions, seulement le trousseau (Grèce du Nord, exceptant les centres urbains).

Je rappelle que le plus grand nombre de documents que j'ai examinés concerne une dot en numéraire et par conséquent les remplacements sont pratiqués dans des régions où la dot a surtout une forme monétaire. Mais, quelles sont les structures socio-économiques qui caractérisent des prestations de ce genre?

a) La dot en argent indique une certaine monétarisation de l'économie (33). Nous pouvons donc conclure que la dot en argent était d'usage dans les régions où l'économie se basait sur le petit commerce, où les parents de la fille pouvaient trouver de l'argent par la vente de leurs produits agricoles ou d'élevage. Mais des fois l'argent provenait aussi d'autres sources, par exemple l'émigration.

b) La dot pécuniaire sert dans les cas où la fiancée se marie loin de son village et la propriété immobilière de la famille se trouve à une grande distance du lieu d'installation du mari. C'est-à-dire, elle accompagne une certaine forme d'exogamie locale. Dans ces cas, si la dot consiste en immeubles, la vente et la réalisation de celle-ci est presque toujours inévitable (34). D'ailleurs, la vente doit entre autres être liée au besoin d'argent liquide. Plusieurs fois le fiancé même recherchait une dot en numéraire, mais ceci inquiétait toujours les parents de la fiancée qui craignaient que le mari allait dépenser l'argent et renvoyer la femme.

c) Il faut qu'il y ait une réaction de la part des parents et des frères de la fiancée quant à sa dotation en immeubles, vu qu'ils veulent conserver par tous les moyens les biens patrimoniaux dans la famille. Il s'agit d'une réaction de la famille étendue agnatique et du patrilignage ("soi", "tarafi") (35). En effet, dans les régions mentionnées plus haut, les groupes de parenté cités se sont conservés sans changements considérables jusqu'aux dernières années de la période comprise entre les deux guerres. Ceci est d'ailleurs signifié par la présence d'un certain genre de "prix de la fiancée" en parallèle avec les dotations (36). Le caractère contradictoire des conditions socio-économiques se présente à tous les les niveaux et nous donne l'image d'une situation de transition où commence à apparaître la dot en objets de valeur mais qui n'a pas été encore fixée en prestation matrimoniale prédominante. La dot pécuniaire démontre aussi que les droits de la femme à la propriété patrimoniale existaient, mais en pratique ils n'étaient pas toujours effectifs. La plupart des fois, les biens immobiliers octroyés en tant que dot étaient symboliques, d'importance secondaire, ou dérivaient d'un achat ou de la propriété maternelle.

L'importance qu'attribuaient à la terre les parents mâles de la fiancée se voit à travers les conytrats de mariage que nous avons examinés dans les mêmes régions où l'on rencontre la "contre-dot" (antriproiki). Nous voyons souvent ceux qui constituent la dot (le père, les frères de la fiancée) offrir souvent au fiancé un bien comme garantie de la dot pécuniaire, laquelle, pour une raison ou pour une autre, ils n'étaient pas à même de payer au moment du contrat de mariage ou au mariage. Par la suite, on insérait une clause au contrat de mariage qui précisait que ce bien devait être vendu à ceux qui avaient offert la dot, lorsque sera versé l'argent promis au fiancé. Pour la même raison, certaines fois ils allaient jusqu'à hypothéquer leurs biens en faveur du fiancé (37). En d'autres cas, le bien donné comme dot était retourné, c'est-à-dire vendu plus tard de préférence à un parent patrilatéral de celui qui avait constitué la dot (38). La coutume de vendre les biens immobiliers de préférence à des parents patrilatéraux s'est conservée jusqu'à très récemment dans la plupart des régions de la Grèce.

NOTES

1) Ce dernier cas se rencontre durant les périodes révolutionnaires ou lorsque une forte influence extérieure s'exerce sur la législation d'un Etat.

2) A. D. Vazouras - Ethima kai kratos is tin neoteran Ellada. Athènes, 1974, Papazissi.

3) Georg Ludwig von Maurer - O Ellinikos laos. Athènes, 1943, vol. I, pp. 90 sq.; édition plus récente, Athènes, 1976, "Tolidis".

4) K. Armenopoulos - Exavivlos (Manuel des Lois). Athènes, 1971, ed. Dodoni.

5) C'est-à-dire qu'on peut observer au-delà de l'idéologie légale, des régularités dans la mentalité et le comportement juridiques des habitants d'une région.

6) Les 72 documents enregistrés lors de ma recherche sur des contrats de mariage, dans les bureaux d'hypothèques: 60 sont originaires du Mani et le reste de la préfecture d'Evritania et les provinces de Doris (Fokis), Nafpaktia (Etoloakarnania), Konitsa et Pogonion (Ioannina). 45 concernent des remplacements de la dot pécuniaire et meuble, de la donation pécuniaire paraphernale, de l'héritage; le reste concerne des remplacements d'une propriété immobilière vendue. Tous ont été enregistrés en résumé dans mes collections manuscrites, aux n° 4094, 4095, 4169, 4235 et 4236 (déposés au Centre de Recherches de Laographie Grecque de l'Académie d'Athènes (notées avec les initiales K.L.XF.). Leur copie complète était pratiquement impossible à cause de leur étendue et de leur écriture illisible. D'autre part, il n'a pas été possible de les photocopier ou de les photographier à cause du manque de moyens techniques et aussi à cause des grands dégâts apportés à ces documents à la suite d'une conservation défectueuse dans les bureaux d'hypothèques.

7) Doc. 4095, pp. 451-452 (El. P. Alexakis, Mani, 1978); doc. 4235, p. 61 (El. P. Alexakis, Doris de Fokis, 1984).

8) Doc. 4235, p. 166 (Alexakis, Nafpaktia-Etoloakarnania, 1985).

9) Par exemple, ceci arrivait dans la région de Messa Mani après 1900, lorsque les dotations en argent avaient commencé: E. P. Alexakis - Ta geni kai i oikogenia stin paradossiaki koinonia tis

Manis. Athènes, 1980, p. 308). Il est entendu que pour signaler des contrats de mariage qui se rapportent à de l'argent et à des biens meubles (trousseau, ustensiles, etc.) il faudra faire une recherche dans les archives notariales qui pourtant sont rarement conservées intactes.

10) Doc. 4095, pp. 254-255, 269 et 479 (Mani); doc. 4235, pp. 61 et 166 (Kentriki Sterea Ellada); doc. 4236, p. 408 (Alexakis, préfecture d'Evritania, 1985).

11) Doc. 4095, pp. 256, 263, 265, 266 et 476 (Mani); doc. 4169, pp. 243-244 (Alexakis, préfecture de Ioannina, 1981): doc. 4235, p. 61 (Doris de Fokis).

12) Doc. 4095, pp. 459-460) (Mani).

13) Voire ci-dessus pp. 259 et 457.

14) Doc. 4236, pp. 448-450 (préfecture d'Evritania). Selon d'autres informations, s'il n'y avait pas de propriété immobilière à disposition, un nouvel achat s'effectuait au nom de la fiancée: I. A. Horafa - Istoria-Laografia Podou Nafpaktias. Athènes, 1964, pp. 151-152.

15) Doc. 2184, p. 8 (V. K. Kouris, Castro Ilias 1955); doc. 2185, p. 18 (G. D. Papadopoulos, Laganas Ilias, 1955); E.L. (Laboratoire de Laographie de l'Université d'Athènes) doc. 1559, p. 126 (G. I. Christopoulos, Menalo Tripolis, 1954); doc. 2082, p. 63 (Efthymia Pavlaki, Kounina Egialias, 1974).

16) A. G. Momferatos - Pragmatia peri progamieas doreas. Athènes, 1884, p. 60; N. K. Farmakopoulos - Peri progamieas doreas. Athènes, 1886, pp. 295-298.

17) I. T. Visvisis - "E metaxy ton syzygon perioussiake shessis is tin Hion kata tin tourkokratian." Epetiris tou Arhiou tis Istorias tou Ellinikou Dikeou, I (1948), 59.

18) Istorikon Lexikon tis Ellinikis. Académie d'Athènes, vol. 2, "antipriki".

19) Noemis A. Zoirou Passa - "O gamos en Arahovi Levadias". Laographia, II, 1934, 119. E.L., doc. 2111, pp. 151-152 (Efrossyni Kinia, Distomo Viotias, 1974); doc. 2248, p. 197-198 (Despina Kassé, Papadatos Vonitsas, 1975).

20) Marie-Elisabeth Handman - "Les Prestations matrimoniales en Grèce. Vaste champ en friche". Colloque de Marseille du 20-25.9.1981. Prestations et stratégies matrimoniales en Méditerranée .

21) Doc. 4169, pp. 241-244 (préfecture de Ioannina). Dans un contrat de remplacement il est reporté que la dot pécuniaire était de 10.000 drh et avait été donnée en 1906 sans contrat de mariage ou contrat de remplacement de l'argent par des meubles, parce qu'à cette époque, à cause de la domination turque, d'autres lois et coutumes prévalaient. Le remplacement s'est effectué en 1914 pour une partie de l'argent. Pour le reste, le remplacement devait se faire plus tard, lorsque le mari aurait obtenu une autre fortune aussi. Jusqu'à ce moment, l'argent servira de dot estimée. - Les pièces de remplacement de Thessalie datées après 1880, appartiennent au village de Palamas et aux villes de Karditsa et de Trikala. (Informations fournies par Marina Petronoti que je remercie).

22) Ici aussi, le terme "antiproiki" est d'usage: doc. 1256, p. 29 (Maria Tsimiroglou, Zante, 1971); doc. 1844, p. 57 (Maria D. Tselenti, Fiscardo de Céphalonie, 1973). Il faut noter que l'affectation d'un immeuble du fiancé pour assurer la dot était d'usage à Zante depuis le XVII-ème siècle (voir D. Vagiakakos - "Maniatoi is Zakynthon". Epetiris tou Arhiou tis Istorias tou Ellinikou Dikaiou, 5; 1954, 73.

23) Suivant l'expression trouvée dans Armenopoulos: Res Quae Pondere, Numero, Mensurave Constitunt. Exavivlos, pp. 254-255.

24) L'estimation se faisait en principe aux immeubles de la dot. Dans ce cas, le fiancé avait la propriété exclusive des biens de la dotation et pouvait les vendre lorsqu'il voulait. Mais il devait en cas de divorce retourner leur valeur suivant l'évaluation effectuée. Ces conditions se retrouvent souvent dans les contrats de mariage aussi.

25) Maurer, op. cit., pp. 162 sq.

26) Armenopoulos, op. cit., p. 255. I. D. et P. I. Zepon - Syllogi topikon Ellinikon ethimon. Athènes, 1931, ed. Flexis, p. 110. Il faut de toute façon prendre en considération les accords entre les deux parties faits avant que la dot pécuniaire soit donnée ou que les immeubles soient vendus. D'autre part, la contre-dot (antiproiki) n'était pas non plus obligatoire, la dot non plus, pour la conclusion d'un mariage.

27) N. I. Pantazopoulos - Ekklissia kai dikeon is tin hersonisson tou Emou epi Tourkokratias. Thessaloniki, 1963, pp. 727-733. Stavros I. Papadatos - Peri mnistias is to Vyzantinon dikaion. Académie d'Athènes, Athènes, 1984, pp. 305-306. D. Gr. Kampouroglou - Istoria ton Athineon. Tourkokratia. Athènes, vol. 3, pp. 52-58.

28) Armenopoulos; op. cit., p. 402. La coutume a survêcu tout récemment. Il s'agit de l' "assimoma" de la chemise avec les preuves de virginité de la fiancée le lendemain du mariage.

29) A. G. Monferatos, op. cit., pp. 190 et 200. Pharmacopoulos, op. cit., p. 193. Un autre nom de la donation anténuptiale est "ypovolo" (Armenopoulos, op.cit., p. 266). L'offre d'un cadeau, meuble ou immeuble, par le beau-père, la belle-mère ou les beaux-frères, était une coutume répandue dans presque toute la Grèce et aussi dans les régions où la femme ne recevait pas de dot en numéraire. Le cadeau se faisait lorsque la mariée descendait du cheval pour entrer dans la maison de l'époux.

30) Le terme apparaît aussi dans le droit byzantino-romain comme "Donatio propter nuptias". La "donation anténuptiale" est signalée parfois dans les régions où il y a la contredot. Elle concerne surtout l'argent et les vêtements, plus rarement des immeubles que l'on offre à la fiancée avant le mariage. La donation anténuptiale était très répandue à Athènes sous la domination turque. Des

contrats de mariage qui datent du XVIII-ème siècle montrent que le fiancé offre à la fiancée de l'argent comme donation anténuptiale. Dans certains contrats de mariage, pour l'argent de la donation anténuptiale, le fiancé hypothèque un immeuble; une fois, en plus de l'argent, il offre des immeubles aussi (D. Gr. Kabouroglou - Mnimia tis Istorias ton Athinon. Tourkokratia. Athènes, 1892, vol. 3, pp. 38, 41, 68, 85 et 116).

31) Armenopoulos, op. cit., p. 268. Pendant la domination turque, on enregistre des donations entre époux mais ces cas sont très rares (Zepon, op. cit., p. 33).

32) Ceci se fait quelque fois aussi avec les "transmissions" ou "donations pour cause de mort". De toute façon, le renvoi de la veuve privée d'enfants, si celle-ci ne se remariait pas, ne se faisait pas dans les régions où les structures conservatrices de la famille s'étaient conservées. On observe ceci surtout pendant la période où le droit coutumier traditionnel change à cause de la désorganisation sociale.

33) La monétarisation impose entre autres la logique que l'argent est un capital. Ceci veut dire qu'il ne diffère point de la propriété immobilière, puisque si on le prête à intérêts, il rapporte. Le remplacement donc de la dot en numéraire et particulièrement des intérêts doit avoir existè là où il y avait une demande d'argent et une certaine forme d'usure (Alexakis, Ta geni..., p. 89). Pour l'équivalent de la dot pécuniaire et de la dot en immeubles dans le Péloponèse, voir Maria-Georgia Stylianoudi - "Filia Kalavryton. Analysi Topikon Ethimon". Epetiris Kentrou Erevnis Ellinikis Koinonias, vol. 1 (sous presse).

34) A Mani, plusieurs immeubles dotaux ont été vendus mais je ne sais pas si la raison était la même chaque fois. Dans un cas, où il s'agissait de la part dotale d'une femme sur un moulin à eau, l'acte de remplacement déclare qu'il a été vendu parce que le moulin se trouvait loin de la résidence familiale (doc. 4095, pp. 468-469, Mani).

35) Alexakis, Ta geni... et manuscrits; voir aussi Maria-Georgia Stylianoudi, op. cit.

36) E. P. Alexakis - I exagora tis nifis. Symvoli sti meleti ton gamilion thesmon sti neoteri Ellada. Athènes, 1984.

37) Doc. 4095, pp. 455 et 463; doc. 4235, p. 55 (Doris de Fokis); doc. 4236, p. 248 (préfecture d'Evrytanias); doc. 577, p. 51 (Dimitra Drakouli, Alepohori Ilias, 1969).

38) Doc. 4235, pp. 130-131 (Doris de Fokis).



IL SORTEGGIO COME FORMA DI DISTRIBUZIONE DELLE TERRE NELLE COMUNITA DI VILLAGGIO DELLA VALTELLINA (ITALIA)
Due esempi: Spriana e la Val Tartano

Dario Benetti

Quale rapporto è esistito in passato tra le comunità di villaggio nel territorio alpino e la proprietà della terra? E' un interrogativo di estrema importanza e che ci rimanda alle basi della sociegà rurale della montagna. Pochi sono gli studi sulla vita quotidiana delle popolazioni rurali ed ancor meno quelli riguardanti la struttura familiare e sociale dell'arco alpino. Per rispondere dunque all'interrogativo posto all'inizio di questa mia relazione occorrerebbe lanciare una sfida alle correnti storiche tradizionali intraprendendo con sistematicità lo studio comparato e interdisciplinare di vaste regioni in più paesi europei. Per quanto mi riguarda mi limiterò solo a relazionare su una indagine che ha riguardato alcuni esempi di comunità di villaggio della Valtellina (provincia di Sondrio) senza alcuna pretesa di definizioni perentorie nè di esaustività ma cercando semmai di riferire i risultati di una ricerca locale.

L'avvento degli Stati nazionali può essere considerato come la soglia significativa del progressivo venir meno dell'autonomia delle forme sociali tradizionali in Europa. Per la ragione da cui provengo questa soglia puoessere fatta coincidere con l'avvento della Republica Cisalpina (1797) e con la soppressione degli Statuti, sostituiti con il Codice Civile (1807). A partire da questa data le proprietà collettive, gli usi, i costumi e le particolarità vengono generalmente combattute come retaggio dell passato e la politica degli Stati nazionali subisce progressivemente il condizionamento dell'impostazione di giuristi legati al 'diritto romano' e all'affermazione della proprietà privata concepita come valore assoluto. Ma non tutte le fonti sono andate distrutte e ancora forme et istituzioni locali legate alle forme dell'antica società alpina hanno mantenuto la propria vitalità, vuoi per l'isolamento in qualche valle perduta, vuoi per l'attaccamento ai valori tradizionali della popolazione.

Del resto, come è stato ribadito con chiarezza in alcuni studi recentemente pubblicati in Italia (1), l'idea che "l'antica proprieta comunitaria trovasse il suo fondamento nella comunità di sangue reale o fittizia, che il gruppo si considerasse discendente di un unico antenano, che questi uomini si seppellissero ed avessero i loro altari sulle loro terre, che la loro vita in comune fosse motivata da questo insieme di aspetti e che fossero prese precauzioni per evitare la penetrazione di stranieri - pur essendo ora confusa per varie regioni - era già chiara ed affermata con obiettività nell XIX secolo."

CONDIZIONI AMBIENTALI E UMANE DELLA VALTELLINA

Prima di addentrarsi sui casi specifici analizzati in questa ricerca e sul ruolo che in essi aveva ed ha il sorteggio come forma di gestione del territorio, mi pare doveroso fare alcune considerazioni sulle caratteristiche fondamentali della regione in cui questi insediamenti umani sono collocati. La Valtellina costituisce con il suo territorio gran parte della zona montagnosa della Lombardia (1/8 della superficie totale) e questa grande vallata alpina ne rappresenta anche la parte più ricca di tradizioni e di cultura popolare. Nonstante essa abbia subito negli ultimi decenni profonde trasformazioni sociali ed ambientali è ancora palese il ruolo che in essa hanno svolto le comunità rurali con il lavoro agricolo e pastorale. Tra le due catene alpine delle Orobie e delle Retiche la valle dove scorre l'Adda disegna per oltre 120 chilometri una varietà inconsueta di paesaggi: un 'segno' culturale che può essere riletto come espressione di un modo di vivere teso all'autosufficienza, che traeva dalle risorse disponibili, nello spazio circostante il villaggio, il necessario per sopravvivere (2). La Valtellina è una delle poche valli alpine poste lungo la direzione est-ovest. Questo causa une profonda diversità nella esposizione dei due versanti alla luce solare. Uno infatti risulta prevalentemente illuminato, l'altro più ombroso e, in certe località, addirittura privo di sole per due o tre mesi all'anno.

Il fondovalle era un tempo praticamente disabitato: i meandri dell'Adda rendevano insalubre il clima, favorivano il permanere della malaria e si rendevano ospitali solo per gli animali selvatici e per i lupi. Solo in autunno, quando scendevano le mucche dai pascoli alti, il piano si popolava per il cosidetto "bottino". Si trattava di un uso consuetudinario per cui le mandrie potevano (3), in quella stagione, pascolare liberamente, disinteressandosi dei confini delle proprietà.

Sul versante retico, fino a 600 metri, dominano i vigneti 'costruiti' grazie al lavoro del terrazzamento (nel linguaggio popolare 'terrazzare' coincide con il termine 'roncare' = dissodare) spesso realizzato con il trasporto della terra dal fondovalle con la gerla sulle spalle, utilizzando ogni spazio, anche il più piccolo, reso disponibile sulle rocce levigate dai ghiacciai. Il vigneto era la coltivazione più preziosa - in quest'area alpina - quella che permetteva di poter arrivare anche alla commercializzazione di un prodotto (il vino) che ricambiava generosamente la fatica di una particolare coltivazione.

Oltre alle balze solatie un'altra zona era particolarmente adatta all'insediamento umano: era quella formata dai coni di deiezione, enorme accumulo di detriti scesi nel fondovalle in seguito alla furia dei torrenti delle molte valli laterali. Ma queste poche aree favorevoli erano in netta minoranza.

Sia a nord che a sud dell'Adda, sopra i 600 m.s.l.m. finiva la possibilità di coltivare il vigneto e ci si limitava ad alcune specie di cereali minori - saraceno e segale - fin dove questo era possibile e poi alle patate o come avveniva a Livigno e Trepalle (2000 m.s.l.m.), due tragli insediamenti umani a quota più elevata in tutte le Alpi (4), alle rape.

Il versante prevalentemente ombroso, detto con parola difficilmente traducibile "pürif", era più umido, offriva agli abitanti una risorsa fondamentale: la castagna. In certi paesi essa diviene una monocultura e ancora oggi si ritrovano le tracce di una coltivazione intensiva che ne faceva praticamente l'alimento essenziale ed in periodi di carestia - come scrive un oservatore del governo grigione delle Tre Leghe nel 1616 (5) - le castagne sopperivano alla mancanza di grano.

Discorso ancora a parte va fatto per le valli laterali (dove si ritrovano gli insediamenti di cui parleremo) che si immettono ortogonalmente al corso centrale della Valtellina: ognuna conduceva una vita a sè, legata ai propri luoghi. Qui l'impossibilità di una autosufficienza agricola sviluppa la pastorizia, un legame più stretto con il bestiame e con gli spostamenti stagionali indispensabili nella transumanza verso le stazioni a mezza costa e in quelle di alta quota (alpeggi). Isolate, a volte a più di tre ore di cammino dal fondovalle abduano - le valli laterali sono riuscite a vivere - mantenendo rapporti e scambi commerciali con l'esterno - come microcosmi a se stanti, universi chiusi su una concezione originale del vivere con parlate e costumi differenti tra paesi posti a pochi chilometri di distanza in linea d'aria.

IL SORTEGGIO DELLE TERRE IN UN REGIME DI TERRE FRAZIONATE: IL CASO DELLA STIRPE DEGLI SCILIRONI IN VAL MALENCO.

Il primo caso che veniamo a considerare si trova nella bassa Val Malenco, a pochi chilometri da Sondrio - capoluogo provinciale. Tutta la Val Malenco e caratterizzata da una forma di insediamento accentrato a nucleo basato economicamente sulla compresenza dell'allevamento e dell'agricoltura con conseguenti spostamenti dei villaggi alle diverse quote delle stazioni temporanee della transumanza.

I villaggi sono posti al centro dell'area dei campi coltivati e raggruppano le abitazioni prevalentemente in pietra in gruppi compatti. Caso tipico quello della contrada Bricalli a Caspoggio dove la compattezza architettonica e la chiusura defensiva del villaggio trova la sua massima espressione nella cosidetta "Trüna". Una lunga galleria coperta attraversa la frazione - composta da due schiere di edifici contrapposte - per oltre trenta metri, creando un ambiente surreale, buio e fumoso - per la presenza dei focolari che davano sulla galleria - al riparo però dal freddo e dai rigori invernali.

Le contrade, come vengono localmente chiamati i piccoli insediamenti, sono frequentemente patronimiche: il nome della contrada coincide cioè con quelo del cognome delle famiglie che in essa vivono. Questi villaggi si succedono con regolarità ognuno con il proprio 'spazio vitale' costituito dalle risorse dei campi: la libertà sociale ed individuale corrispondeva con la possibilità di sfruttamento di quest'area. Attraverso le fonti catastali (Catasto Lombardo Veneto) e i documenti degli archivi parrocchiali si è potuta ricostruire la strutura sociale e della proprietà di uno di questi nuclei, Scilironi agli inizi del secolo XIX.

L'analisi dei lotti delle mappe del catasto del 1816 permette di rilevare la coltura del fondo e il proprietario. Le proprietà dei consorti 'Scilironi' sono estremamente concentrate intorno alla contrada; eccetto alcuni individui abitanti in altri villaggi tutti gli Scilironi abitano la contrada omonima dove non si ritrova nessun gruppo familiare con altro cognome (cfr. tav. allegata). Abbiamo diversi riferimenti di Autori che ci confirmano l'importanza del legame tra la contrada patronimica e la terra: "Le prime fondazioni di villaggio - scrive Georg Ludwig von Maurer (6) - coincidono con la prima coltivazione della terra e con questa risalgono ad epoca preistorica...i primi insediamenti non originarono da singoli ma da intere tribù e stirpi...E cosi numerosi villaggi sono abitate anche in tempi più recenti da parenti più o meno prossimi o da cugini. Per questa ragione non pochi villaggi portavano il nome di una stirpe, o tutti gli abitanti di un villaggio avevano lo stesso cognome".

Come per i campi cosi anche per le abitazioni i consorti monopolizzano la proprietà. Spesso studi economici e sociali hanno rilevato in modo contrastante la gestione indivisa dei pascoli e dei boschi di quota e la frammentazione delle proprietà dei paesi nella zona arativa (o meglio zappativa come è indicata nel catasto per le valli laterali valtellinesi). La frammentazione, invece, era legata più alla necessità della coltivazione che ad un supposto 'individualismo' del contadino. Fin dai primi risultati dell'analisi catastale sulla contrada Scilironi è parso evidente che doveva esistere un sistema di distribuzione interna dei terreni. E nonostante oggi il villaggio sia praticamente abbandonato era ipotizzabile il permanere di qualche accenno nella memoria collettiva nei confronti di un avvenimento che deve aver condizionato la vita di questo piccolo 'microcosmo' dalla sua fondazione fino a metà del secolo XX, per numerosi secoli con incredibile continuità.

La testimonianza di una tale gestione fondiaria è emersa nel racconto di una anziana contadina:

> - Come avveniva la divisione delle proprietà qui tra voi?
> - Tra noi si diceva: 'Io prendo questo, tu prendi quello', ognuno prendeva quello che gli interessava e si andava poi d'accordo. Di quel pezzetto ognuno faceva poi quel che voleva. Questo è stato sempre un po' contro la legge perchè poi le cose al catasto non quadravano più...allora si faceva cosi : ad esempio in casa di mio marito

erano in tre, mio marito e due sorelle, hanno fatto i biglietti. Su questi biglietti erano messi i nomi dei prati e poi hanno fatto tirare a sorte da una zia. Sono stati tutti contenti e sono andati d'accordo, però hanno scritto un bigliettino che se poi non lo fossero più stati avrebbero rifatto la divisione" (7).

Risulta dunque chiaramente come l'estrazione a sorte fosse alla base dela suddivisione della terra all'interno della stessa stirpe. E' stato possibile rintracciare anche uno dei biglietti utilizzati in una di queste estrazioni. Il biglietto fa riferimento ad una estrazione avvenuta in contrada Cucchi il 7 febbraio 1951: si tratta di un semplice foglietto in carta quadrettata piegato in quattro parti. Sul retro vi è la firma del capofamiglia "Mario", due "M" e la frase, che conferma quanto detto nell'intervista: "Quando non siamo contenti rifaremo" (sic). Nel foglietto sono riportati i terreni ripartiti, denominati con l'originale toponimo (come del resto avveniva negli estimi precedenti ai catasti e quindi alle mappe e alla numerazione parcellare). Precisamente il testo era il seguente:

"Campo alla Costa/ Campo invin i ruina l'ultimo/ Prato alla Ruina/ Prati alla fontana uno/ sotto la masūn il mot/ Prato ai Zoca"/ Bosco ai fontanili/ Prato alla ca' di Barbin" (8).

Da notare come qui siano elencate diverse qualità colturali (e tutto fa pensare che anche gli alti bigliettini fossero analoghi: campi, prati e boschi. L'estrazione a sorte spiega dunque - insieme alla mancanza di qualsiasi forma di maggiorascato - la frammentazione dele parcelle e la dispersione delle stesse (cfr. tav. allegata). Si trova così una valida motivazione anche della centralità dell'insediamento nel proprio territorio: "una delle prime considerazioni su cui deve basarsi un agricoltore per stabilire l'ubicazione della propria casa colonica è quello di ridurre al minimo le distanze da superare per recarsi al lavoro...la posizione ideale del villaggio corrisponderebbe al baricentro del terreno arativo...la forma di insediamento ideale è il villaggio nucleato" (9).

Dall'analisi altre contrade (cfr.tav. B) si riscontrano identiche testimonianze orali: coi avviene per la contrada Parolo per quanto riguarda la quale si è ricostruito l'ultimo sorteggio avvenuto all'interno di una delle parentele che componevano la stirpe 'Parolo', quella dei 'Giovanèla'. E' evidente la diffusione delle proprietà ad anello intorno al nucleo abitato e la dispersione delle stesse: in questo caso il sorteggio riguardava case e campi e portava ad una suddivisione in tre parti. La casualità del sorteggio (e come abbiamo visto la clausola della possibilità di rifare il sorteggio nel caso in cui i sorteggiati non rimanessero soddisfatti) poteva far variare notevolmente i possibili itinerari verso i campi da coltivare. Di conseguenza il centro delle 'spazio vitale' (umland) era comunque il punto più mediamente più vicino al proprio ipotetico appezzamento.

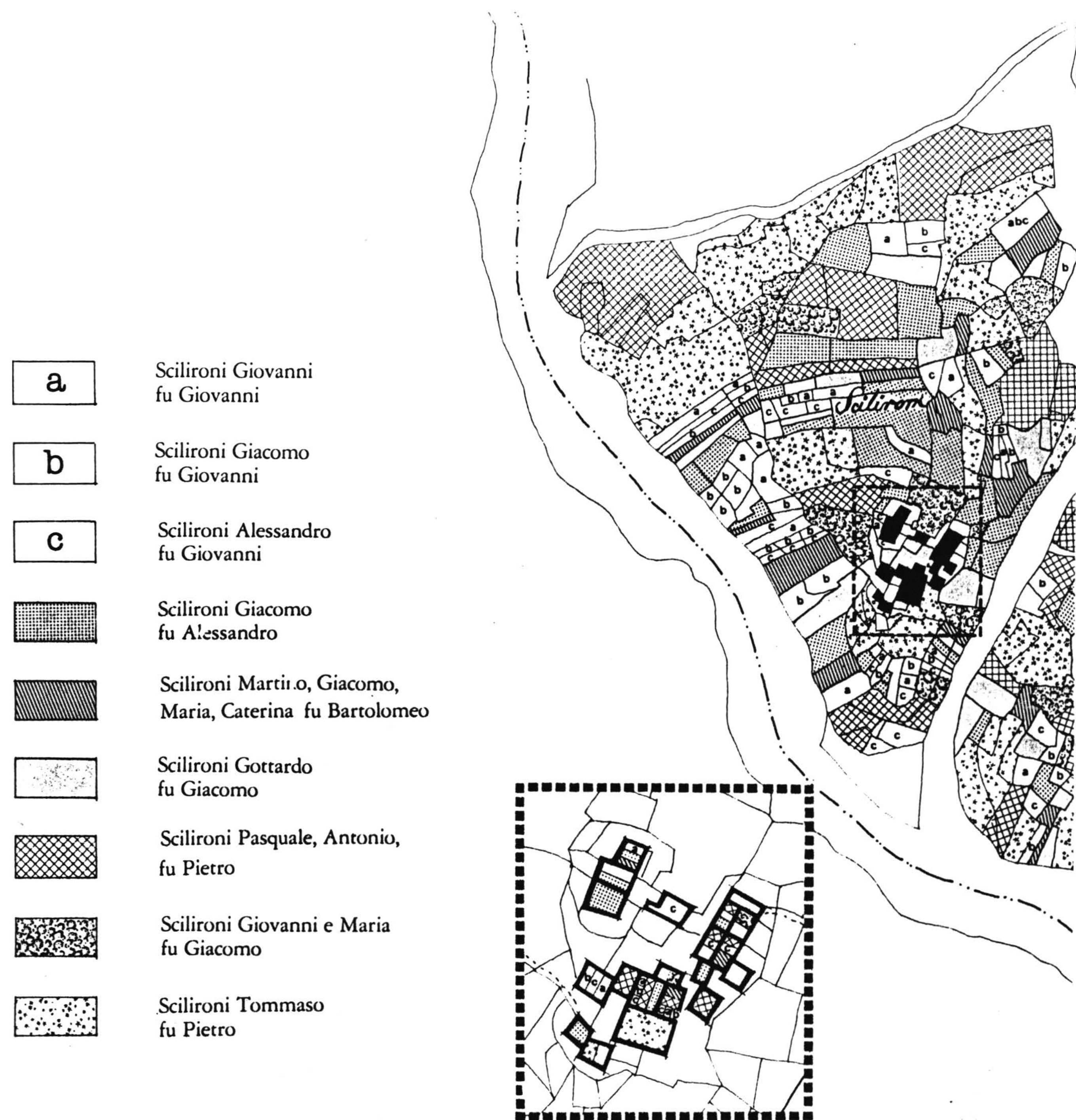
La contrada patronimica può essere considerata in questa vallata laterale valtellinese la cellula primaria dell'insediamento. Il villaggio vero e proprio si distingue - in genere - per le maggiori dimensioni e per il fatto di perdere il nesso così stretto tra nome del paese e consorti.

A poca distanza dalla contrada Scilironi il villaggio di Marveggia fa al caso nostro: è composto da diversi gruppi familiari, Scilironi, Flematti, Del Vincenzo etc. Nel 1780 Marveggia aveva una popolazione di 134 anime contro le 30 di Scilironi; anche qui però campionando la distribuzione delle proprietà tra le diverse famiglie emerge una suddivisione a "quartieri". Ogni stirpe, in sostanza, gestisce una parte del territorio a l'insieme delle stirpi viene a comporre il villaggio. Questo risulta non solo nella distribuzione delle case, ma da quella dei campi, e anche, in questo caso, in quella della stazione primaverile di transumanza (maggengo).

UN INSEDIAMENTO DI VALLE CON PROPRIETA INDIVISA E RUOLO DEL SORTEGGIO: IL CASO DELLA VAL LUNGA DI TARTANO.

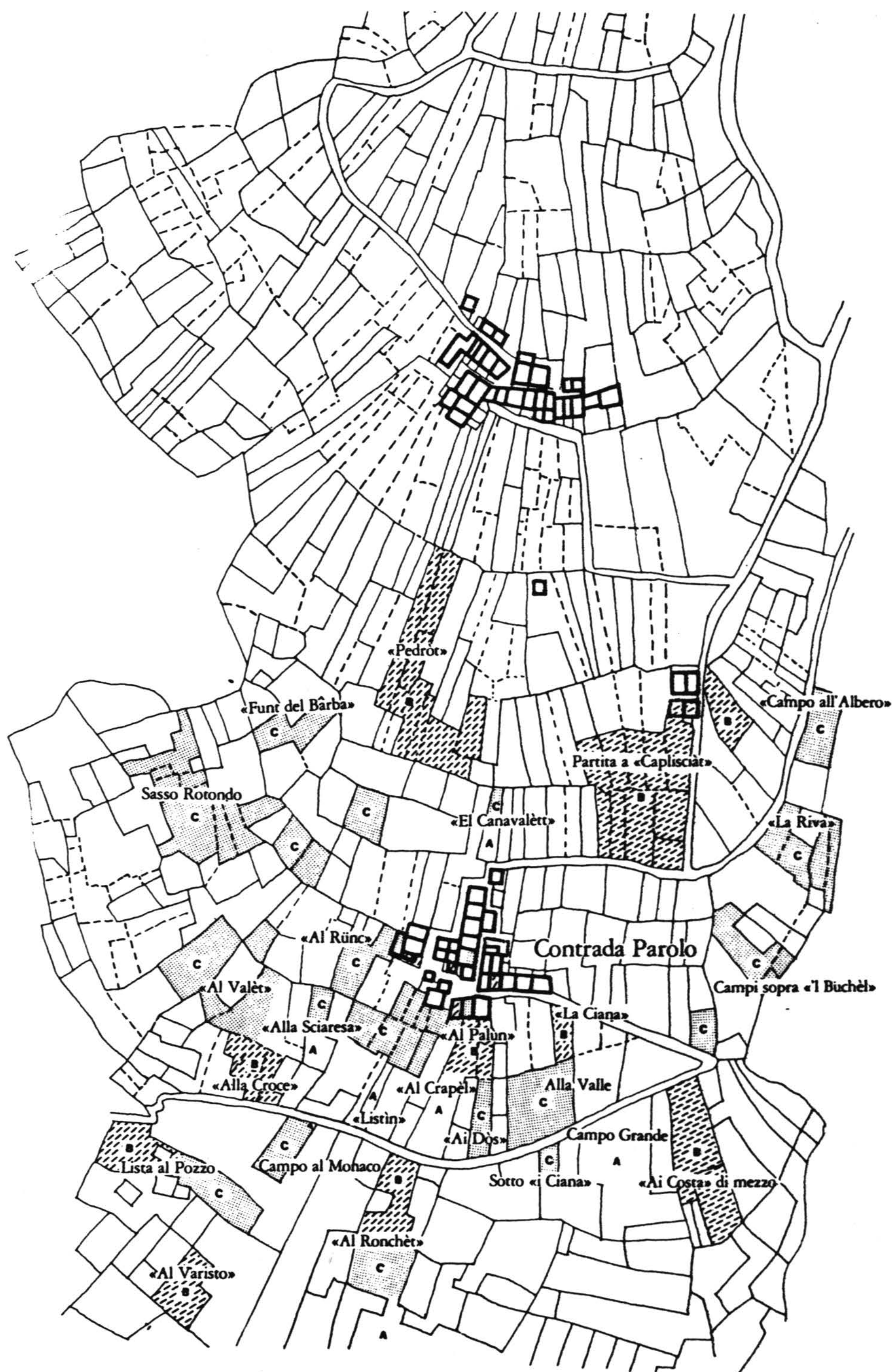
Completamente diferente, a conferma della varietà, della fantasia e della capacità di adattamento delle nostre comunità di montagna all'ambiente è il caso di una valle che si incunea nel versante orobico valtellinese all'altezza del centro di fondovalle di Talamona. L'imbocco della valle laterale è in quota a 900/1000 m.s.l.m. (il fondovalle è a 250 m.s.l.m.) e fino al 1960 la valle è rimasta isolata, senza strada carrabile. Questo è uno dei fattori che rende la Val Tartano un esempio unico ancor oggi di attacamento e di permanenza dei valori della società tradizionale. A differenza degli esempi suesposti in questo caso specifico l'insediamento tipico e caratterizzantre la valle (soprattutto la sua diramazione terminale, la Val Lunga) non e quello accentrato e a nucleo compatto, bensi un insediamento diffuso che potremmo chiamare 'di vale'. Le molte contrade sono disperse e diffuse in tutta la vallata senzo un "centro".

Tutta la Val Lunga (circa 550 Ha), in grande prevalenza a prato, pascolo e bosco, è gestita tuttora da un "Consorzio degli Antichi Originari" detto anche dei 'Beni Premestini' a proprietà indivisa. Esso è composto da tutte le famiglie residenti in valle dalla località Càneva (1300 m.s.l.m.) fino alla località Arale (1700 m.s.l.m.). Nella carta allegata (tav. C) è riportata la planimetria della valle, la carte delle colture e le proprietà del Consorzio. Se il sorteggio in Val Malenco giustifica la posizione baricentrica delle contrade rispetto alle terre possedute dalla comunità, qui la gestione indivisa condiziona le contrade ad una dispoizione 'difusa'. Ritroviamo infatti grandi casolari appollaiati sulle ripide coste vallive dove - e questo viene confermato dagli 'Stati d'anime', i documenti parrocchiali voluti dal Concilio di Trento che "fotografano" la situazione sociale, del 1754, 1766, 1780, 1796 - abitano grandi famiglie patriarcali in cui compaiono anche più figli sposati con i rispettivi nuclei familiari. I casolari riuniscono sotto un unico tetto anche gli edifici rurali: costruiti parte in pietra e parte in legno, sono quasi tutti attraversati da una galleria che li attraversa completamente. Si tratta della strada pubblica, un sentierino lastricato in pietra, che lega idealmente - confondendo lo spazio pubblico e il privato - le diverse abitazioni, come un filo ideale.



La distribuzione della proprietà tra i consorti Scilironi, Contrada Sciliron Catasto Lombardo Veneto 1816.

TABELLA B



Suddivisione dei campi tra i tre rami della famiglia Giovanéla in occasione dell'ultimo sorteggio della proprietà.

Le proprietà private divise sono limitate a piccoli orti e alle adiacenze della casa: ogni edificio isolato è contornato da un'area ristretta -come è ben visibile nelle mappe- di pertinenza all'interno della grande superficia indivisa.

Dai più ritenuto una fonte perenne di contestazione il Consorzio è, in realtà (10), l'esempio di uno di quei rari casi in qui una struttura sociale antichissima riesce a sopravvivere nel tempo ai mutamenti e alle trasformazioni che dovrebbero da secoli averla coinvolta. Come leggiamo nello Statuto del Consorzio "le famiglie condomine hanno sui beni il diritto di uso civico del fondo -art. 4- della raccolta della legna viva e morta, strame e fieno e dell'assegno di piante per riparazioni e costruzioni, nonchè il diritto alla spartizione dei redditi. La famiglia che trasporta la residenza fuori dalla Val Lunga perde con ciò il diritto al godimento del condominio collettivo; la riacquista riportando la residenza in Val Lunga...le famiglie condomine sono nel consorzio rappresentate -art. 3- dal capofamiglia. Il capofamiglia è il padre, mancando o essendo assente dal Regno il padre è capofamiglia la madre, fino a che i figli sono minori."

"I 'Beni Premestini' appartengono a titolo di condominio collettivo alle famiglie residenti in Val Lunga di Tartano discendenti dalle originarie famiglie che stipularono l'enfiteusi del 1617 e che ne furono e sono in legittimo possesso."

A conferma, comunque della diffusione del sistema del sorteggio nella società tradizionale, pur nella diversa situazione, si può citare qui il meccanismo con cui veniva formato e rinnovato il consiglio di amministrazione del Consorzio. Questo era composto di nove membri nominati dall'assemblea generale dei consortisti maschi tra i consortisti maggiorenni. I consiglieri durano in carica tre anni e si rinnovano annualmente nel numero di tre, oltre i posti rimasti vacanti per morte, per dimissioni o per cessazione dela qualifica di consortista. Nei primi anni successivi all'approvazione del presente Statuto gli scadenti saranno estratti a sorte nel numero di tre per anno, in seguito scadrano per turno di anzianità. Per la sostituzione dei posti resisi vacanti per morte od altro, si provvederà con l'attribuzione dei posti medesimi al candidato eletto con il minore numero dei voti e, in caso di parità di voti, col candidato meno anziano in eta.

Le famiglie che ritengono, dunque, di essere direttamente discendenti dai primi abitatori della valle, gestiscono le risorse della stessa in modo comune. Non si tratta però di un bene o di un demanio comunale: bensi di una associazione di diritto privato, dove ogni capofamiglia risulta come legittimo proprietario.

CONCLUSIONI

Entrambi gli esempi su cui abbiamo relazionato -pur fondati su un differente sistema di gestione della terra- sono accomunati da una concezione della proprietà legata alla residenza, alla discendenza da un comune "ceppo" di fondatori e quindi sulla consanguineità, sulla redistribuzione demme risorse "pro-capite". Al primo posto nella comunità di villaggio pre-industriale delle Alpi sta il principio di garantire a ciascuno la possibilità di sopravvivenza: questa coincide con la proprieta di parte delle case, dei terreni, dei campi, dei boschi, dei prati, dei pascoli. E, come abbiamo potuto osservare, sia nel caso di una prevalenza del frazionamento fondiario, sia nel casi di una gestione indivisa del territorio, è sempre presente, in qualche modo, il principio del sorteggio. Esso è garanzia di giustizia soprattutto se regolato da meccanismi di verifica e di controllo.

Solo con l'affermarsi del pensiero illuminista, a partire dal secolo XIX, si minarono le basi dei principi tradizionali, "perchè" -dicevano- sono di ostacolo al miglioramento dei fondi e ad una ben ordinata economia rurale", a questo si aggiunsero le nuove esigenze di una società più legata solo alla terra ma che, anzi, premeva perchè la terra non fosse "il mezzo che solo può assicurare a ciascun individuo la sussistenza, ma uno degli strumenti di produzione". (11).

Cosi, insieme al vecchio, si abolirono anche molti aspetti della specificità locale, tentando di cancellarli per sempre: espressioni della cultura locali, costumi modi di vivere, etc. E solo oggi, finalmente, si tende a ricordare che non c'è possibilità di sviluppo equilibrato di un territorio senza una identità culturale, senza quell'accento specifico che improntava anche certe forme di proprietà e di gestione dei beni comuni. A meno che -come è avvenuto per alcune regioni della montagna alpina- non ci si rassegni all'abbandono e alla desertificazione di intere vallate.

1) H. H. Stahl - La Comunità di villaggio; Milano, 1974. P. H. Stahl, Massimo Guidetti - Il sangue e la terra: comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800; Milano, 1977. Massimo Guidetti, P. H. Stahl - "Un'Italia sconosciuta: comunità di villaggio e comunità familiari nell'Italia dell'800; Milano, 1978. P. H. Stahl, Massimo Guidetti - Le Radici dell'Europa:; il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari; Milano, 1979.

2) Impossibile citare in questa sede tutte le opere che hanno aperto la via alle ricerche di storia del paesaggio agrario; si può fare riferimento a due opere fondamentali: M. Bloch - Caratteri originali della storia rurale francese; Torino, 1973. E. Sereni - Storia del paesaggio agrario italiano; Bari, 1961.

3) cfr. F. V. Venosta - Notizie statistiche sulla Valtellina; Milano, 1844.

4) cfr. P. Guichonnet - Storia e civiltà delle Alpi; Milano, 1986.

5) G. G. von Weineck - Raetia (la parte riguardante la Valtellina); Zurigo, 1616.

6) G. L. von Maurer - "Storia della costituzione del villaggio in Germania" in Le Radici..., p. 117.

7) Intervista a Lisa Cao di Cucchi (So) - classe 1914 in AA.VV. Uomini delle Alpi: contadini e pastori della Valtellina, Sondrio, 1983, p. 22.

8) Biglietto di proprietà della Sig.ra Lisa Cao di Cucchi (So). Il paese di Cucchi venne fatto sfollare nel 1960 a causa del pericolo di una frana che minacciava l'abitato.

9) C. T. Smith - Geografia storica d'Europa; Bari, 1974, p. 315.

10) cfr. Arrigo Solmi - Studi storici sulla proprietà fondiaria nel Medioevo; Roma, 1937.

11) Giovanni Raffaglio - Diritti promiscui, demani comunali ed usi civici; Milano 1905, pp. 2-3.

L'EVOLUTION DE LA DANSE FOLKLORIQUE EN ROUMANIE

Anne Guillermou

De 1978 à 1981, animée de la volonté d'étudier le folklore chorégraphique sous sa forme la plus pure ou, pour être plus modeste, la moins altérée, j'ai parcouru la Roumanie de long en large et enquêté dans une quarantaine de villages. A coup d'études bibliographiques, cinématographiques et discographiques, d'enquêtes, dinterviews et de participation "dansante" directe, j'ai recueilli en quatre ans un matériau considérable sur le sujet qui devait être celui de ma thèse, à savoir la fonction sociale de la danse dans les villages de la Roumanie. Au cours de son élaboration, ma thèse, au vu des résultats de ma recherche, opéra un net glissement vers la sociologie et tratta carrément de l'évolution du folklore dans la société roumaine contemporaine, villageoise et citadine.

Ainsi, après avoir étudié les danses sous leur aspect technique aussi bien que fonctionnel et la place qu'elles occupaient dans la société villageoise traditionnelle des Pays Roumains, je me suis heurtée à un aspect du folklore roumain insolite et presque ignoré; celui de son évolution dans la société socialiste, qui m'a réservé bien des surprises sur le terrain; mais en fait ce folklore quotidien, avec ses rapprochements et ses amalgames toujours surpenants et souvent cocasses, est-il propre à la Roumanie? A mon avis, non. Un peu partout, aujourd'hui, ailleurs, on "entre dans la danse".

*

A peine arrivée à Bucarest où se trouve l'Institut de recherches ethnologiques et dialectologiques dont je dépendais, je pensais partir immédiatement sur le terrain, en Bucovine ou en Maramureş. Mais on calma mon ardeur en me persuadant qu'une préparation théorique n'était pas inutile. Je me mis donc studieusement au travail et découvris d'abord le "folklore en chambre", à l'aide de livres, de films et d'enregistrements sur bandes magnétiques, écrits et réalisés pour la plupart par mes propres professeurs roumains. De même, je suivis avec assiduité les répétitions de divers groupes de danse roumaine, toujours dirigés par les chercheurs-chorégraphes de l'Institut. Au bout de quelques semaines on parla de m'emmener sur "le terrain". C'est alors que je fis la connaissance de ce gigantesque mouvement, dont dépendaient toutes les décisions de l'Institut et qui se nomme la "culture de masse".

Elle peut se résumer en quelques chiffres; près de 8000 clubs et maisons de culture, patronnant environ 25000 formations artistiques d'amateurs, lesquelles rassemblent plus de deux millions de membres, musiciens, danseurs, acteurs, artistes palstiques, créateurs d'art populaire, assidus des ciné-clubs ou bien encore membres des "brigades artistiques", petites troupes présentant des revues satiriques. Tout le mouvement culturel amateur est canalisé par l'organisation systématique de festivals régionaux auxquels les participants ont été préparés par des cours de formation dont la responsabilité incombre aux Maisons Départementales de la Création Populaire, coiffées par la Maison Centrale de la Création Populaire, fondée en 1956. A côté des Maisons de la culture, une trentaine de villes du pays voient fonctionner dans leurs murs des écoles populaires d'art qui accueillent comme élèves, outre des enfants, des jeunes et des moins jeunes, étudiants, ouvriers, fonctionnaires, paysans ou autres.Enfin, les Comités Départementaux de Culture et d'Education Socialiste organisent les manifestations de grande envergure, tel le festival international de folklore qui, depuis 1969, a lieu tous les trois ans.

C'est donc toujours sous le patronnage et avec l'aide des autorités départementales que s'organisent les recherches sur le terrain de l'Institut. Il est cependant amusant de constater que si les chercheurs de l'Institut se sentent tributaires des comités départementaux de culture, les spécialistes (musicologues, chorégraphes) responsables départementaux se considèrent comme soumis à l'autorité scientifique des premiers.

Si l'on considère l'évolution du folklore en Roumanie, on s'aperçoit qu'il est devenu un des principaux "médias" culturels, d'où, sans doute, l'importance du mouvement culturel amateur. Les productions spectaculaires ou "folklorismes" (terme utilisé dans les festivals folkloriques internationaux) qui n'existaient pas et n'existent toujours pas dans le contexte traditionnel, sont de plus en plus populaires et forment le nouveau contexte social.

Le fait de transformer les "matériaux" folkloriques en productions artistiques consommables a ceci de positif qu'il entretient une certaine survie du folklore. Le spectacle s'est bien intégré à la vie du village, même s'il a divisé la communauté en deux groupes, un groupe de "producteurs", inférieur numériquement, et un groupe de "consommateurs" toujours plus nombreux qui, d'ailleurs, s'accomodent fort bien de la radio ou de la télévision lorsqu'ils n'ont pas de "producteurs" à portée de main. La structure formelle du spectacle exige une organisation bien définie qui contraste avec le contexte traditionnel. Actuellement dans les vilages, le spectacle est organisé par la Maison de la Culture, ou par le Foyer Culturel, maison dirigée par les paysans ou les habitants du village dotés d'un sens artistique et d'une certaine autorité. Souvent, on requiert l'avis de spécialistes venus de l'extérieur.

Le mouvement artistique amateur, vieux de plus de 35 ans, a créé deux catégories de spectacle: 1) Le spectacle complexe, qui est une re-création d'une coutume, se déroulant dans les espaces et les temps traditionnels; il s'agit donc d'une réplique exacte, sur le plan formel, de la coutume originale, mais dans le cas présent la communauté joue une pièce, chacun tenant d'ailleurs son rôle avec beaucoup de conviction. C'est le cas par exemple de "Tânjaua" (Maramureş), "Sâmbra Oilor" (Oaş), "Plugarul" et "Şezàtoarea" (Braşov), "Càluşerul" et "Colindatul cu dube"

(Hunedoara), des coutumes masquées de Moldavie, comme des "Nedei" et des "Târguri"-marchés. 2) La production scénique, qui présente sur les planches un événement folklorique en dehors de son contexte traditionnel. Dans ce type de spectacle, la scène à l'italienne impose certaines règles, comme le placement, la distance, la construction et la durée limitée des pièces; elle détermine aussi la séparation entre participants actifs (musiciens et danseurs) et passifs (spectateurs). Dans la majorité des cas, ces spectacles présentent des pièces musicales et chorégraphiques mises en suites régionales, ou quelques pièces tirées du théâtre populaire. La représentation d'une coutume complexe est plus rare et se fait toujours sous forme abstraite (détachée de son contexte).

Les deux catégories peuvent coexister durant les grands festivals régionaux, comme par exemple à Sâmbra Oilor, où la production scénique cotoie la re-création de la coutume, ou lors des foires où des présentations spectaculaires alternent avec les grandes "Hora" (danses) qui rassemblent tous les participants.

Il faut bien sûr admettre d'emblée que toute danse populaire prise hors de son contexte traditionnel pour être utilisée comme élément de spectacle, ne peut plus être considérée comme un fait authentique de folklore. Une telle transposition implique en effet de trop grandes modifications de structure et de sens. Les exigences de la scène imposent à la danse populaire des transformations qui affectent, entre autres, son répertoire, son déroulement dans l'espace, son système cynétique et rythmique, sa dynamique, etc. Dans le procesus de transmission de la danse populaire, depuis le "porteur de folklore" jusqu'aux intrerprètes, on peut constater une distorsion progressive de l'original, selon le nombre des "agents transmetteurs". Les produits scéniques de danse populaire s'arrogent une fonction artistique et spectaculaire. Le message que le spectacle entend communiquer, veut offrir au public, outre une émotion artistique, une image véridique et fidèledu modèle folklorique, dont l'existence ne saurait être mise en doute. Le respect de l'authenticité implique obligatoirement que les productions scéniques s'encadrent dans les limites du modèle proposé; l'hypertrophie de la fonction spectaculaire conduit donc implicitement à la négation du modèle folklorique. Par ailleurs, les productions scéniques, encouragées par la politique culturelle de la Culture de Masse, ont une influence non négligeable sur le fonds traditionnel des danses. Il arrive en effet, couramment, que des vieilles danses, déterrées par un groupe de danse, soient remises à l'honneur dans le répertoire villageois, ou que des danses d'autres régions pénètrent elles aussi dans le répertoire par le biais d'un groupe d'amateurs. En revanche, l'accélération du tempo, presque obligatoire sur scène, qui conduit à un final franchement frénétique, tend à déformer également les danses dans le contexte traditionnel, qui souvent imite et reproduit les spectacles proposés. Le modèle folklorique, d'émetteur qu'il est en partance, se retrouve récepteur du modèle spectaculaire.

En Roumanie comme dans les autres pays européens, l'intérêt suscité dans les milieux intellectuels par les traditions populaires dès la fin du XIX-e siècle a engendré un mouvement folklorique qui a favorisé la création de groupes folkloriques constitués, et ceci dès avant la première guerre mondiale, qu'il s'agisse de chorales (comme celle de Marga, département de Caraş Severin, fondée aux alentours de 1900) ou de groupes de "Càluşari" se présentant en spectacle (comme à la "festivité" populaire" organisée à Orà̧stie en 1897).

A l'origine de l'intérêt qu'inspire le folklore il y a avant tout le sentiment national et, bien évidemment, il serait facile de taxer de nazisme ou de fascisme les innombrables mouvements folkloriques qui ont vu le jour entre les deux guerres, dans la France devenue pétainiste, l'Allemagne hitlérienne, l'Italie mussolinienne ou la Roumanie des Gardes de Fer. Mais ce serait un peu simpliste, car cela reviendrait à occulter l'énorme travail accompli par ces mouvements qui, en fin de compte n'ont fait que profiter, à des fins très honorables, des moyens mis à leur disposition.

En tous les cas, le mouvement culturel amateur d'après 1946 avait déjà des antécédents et l'inflation des festivals, jusqu'au "nec plus ultra", le festival national "Cântarea României" (l'hymne à la Roumanie), n'a fait que poursuivre et exagérer une oeuvre déjà entreprise, et suivre des voies déjà tracées. Aujourd'hui, ce festival "constitue le plus large cadre d'intensification de l'activité culturelle-éducative, de la participation des larges masses populaires au développement des nouvelles valeurs spirituelles de la patrie - une nouvelle forme pour affirmer le talent, la sensibilité et le génie créateur du peuple roumain", écrit l'actuel président du pays.

*

Enquêtes et festivals sont donc aujourd'hui tellement liés qu'il est difficile de parler des unes sans évoquer les autres. En effet, une enquête en milieu rural est toujours subordonnée dans l'esprit des villageois ou à un festival ou à quelqu'autre manifestation artistique. Très habitués maintenant à cette valorisation forcenée de leur folklore, ils savent leur rôle par coeur et font, par la complaisance de leurs réponses, la joie des touristes et le désespoir des ethnographes.

Une enquête dans un village ne s'improvise pas. Les chercheurs de l'Institut d'ethnologie et de dialectologie doivent, comme les autres, passer par le Centre Départemental de Conseil de la Création Populaire et du Mouvement Artistique de Masse qui mettra à leur disposition, outre l'aide métérielle dont ils auront besoin, un accompagnateur qui se chargera des questions protocolaires et qui pourra utilement les guider, étant lui-même spécialiste dans la même branche. Ainsi, à chacun de mes déplacements, j'étais escortée du chorégraphe, responsable départemental de la danse, et parfois du musicologue et du spécialiste de littérature. Un minibus nous conduisait au village, où l'on me présentait d'abord au maire et au secrétaire de la section locale du parti, puis à l'animateur du Foyer Culturel (souvent l'instituteur). Presque toujours, le village est prévenu peu de temps auparavant de la visite des ethnographes et se prépare en conséquence, ce qui a pour effet de

fabriqué d'autres, plus riches et plus beaux. Depuis longtemps, nous dansons surtout au Foyer; sur du parquet les frappés résonnent mieux et les pirouettes s'exécutent plus facilement. Mais nous dansons aussi dehors, pour certaines fêtes. C'est aussi le Foyer qui se charge de l'orchestre. Les enfants dansent entre eux, sous la direction de l'animateur, parfois avec nous aussi à la maison. Les jeunes qui le désirent viennent danser, mais les garçons cherchent plutôt une bonne partenaire qu'une bonne future épouse. Leur cour, ils la font ailleurs".

C'est un dialogue de sourds et les trois générations ne sont vraiment pas sur la même longueur d'onde. Les anciens me parlaient de leur vieille et traditionnelle Hora, les enfants l'avaient déjà transformée en bal du samedi soir. Contexte cérémoniel à part (disparu dans les bals modernes), on peut voir une suite logique entre les deux phénomènes. Par contre, les adultes me décrivent en fait les séances de danse populaire pratiquées dans l'optique du spectacle ou du festival, sous la direction d'un chorégraphe. Manifestement, d'ailleurs, ils se refusent à me parler d'autre chose, sauf lorsque j'insinue que je connais un peu la situation actuelle et l'évolution de la traditionnelle Hora. C'est avec une totale innocence et en toute bonne conscience qu'ils me mentiront et chercheront non pas tant à me tromper qu'à me convaincre de la pérennité de leur beau folklore et de l'intérêt qu'eux-mêmes représentent pour une production spectaculaire.

Si profonde est l'empreinte de cette éducation qu'ils continuent à honorer avec conviction du titre de folkloriques les différents festivals, pour la plupart il est vrai issus plus ou moins directement des fêtes ou des foires traditionnelles. S'il est vrai, en outre, que certains festivals ont été mis sur pied dans le seul but de développer et d'encourager l'activité des centres culturels, en stimulant les groupes par la compétition qui les oppose, la fonction idéologique de ces festivals ne doit absolument pas faire douter de leur valeur artistique (toujours doublée d'un souci de respecter l'authenticité) laquelle est indéniable; de plus , l'idée d'une compétition entre différents groupes est puisée aux sources mêmes de la tradition folklorique qui opposait souvent les danseurs (solistes ou en groupes) et les musiciens de différents villages en joutes chantées et dansées.

Pour ce qui est de la seconde catégorie de festivals, celle qui voit la transformation en festival de quelque vieille fête traditionelle, un des exemples les plus typiques est sans doute le rassemblement des brebis, "Sâmbra oilor". Autrefois, cette coutume pastorale du Pays d'Oaş voulait que le premier dimanche de mai, tous les propriétaires de brebis de la région se réunissent sur le plateau de Huta Certeze. On parquait dans un enclos les troupeaux que les bergers allaient bientôt emmener sur l'alpage et on dénombrait, en cochant sur un morceau de bois, le nombre de brebis par propriétaire, afin de mesurer équitablement la part de lait qui devait revenir à chacun. Les femmes, reléguées à leurs fourneaux, n'étaient pas admises à cette réunion, de crainte que leur présence ne vînt souiller les brebis, que l'on purifiait par des ablutions. Le rite accompli, la cérémonie prenait fin avec l'arrivée des femmes apportant la nourriture qu'elles avaient préparée. Après le repas, qui se faisait en plein air, les musiciens prenaient leurs instruments et la Hora commençait, unissant jeunes et vieux dans un tourbillon de lourdes robes blanches, brodées de rouge, de vert, de bleu ou de noir, et des jupes-culottes blanches que portaient les hommes. Outre sa fonction habituelle, distractive et pré-maritale, la Hora se dansait ce jour-là pour fêter l'arrivée prochaine de l'été et appeler sur la communauté la bienveillance des forces surnaturelles qui octroient santé et fertilité.

Il en était ainsi il y a vingt ans. Aujourd'hui le cadre extérieur n'a pas changé, si ce n'est qu'une estrade cimentée se dresse au centre de l'immense plateau. Les costumes sont toujours les mêmes et ils continuent à être portés dans les villages, malgré un net raccourcissement des jupes des filles et, curieusement, un allongement des pantalons des garçons. L'enclos enferme toujours les brebis qu'un groupe d'hommes s'emploie à dénombrer, en taillant des encoches sur un morceau de bois. Les "ţipurituri" (paroles criées) si particuliers des filles et le rythme dohmiaque typique de cette région résonnent dans les montagnes pour appeler à la danse, comme autrefois. Mais on ne danse plus comme autrefois sur l'herbe. Des groupes, que nous aurons vu répéter sur place la veille se succèdent sur l'estrade, bien entraînés dans les divers foyers culturels des départements de la Transylvanie et même d'Olténie, devant quelque dix mille spectateurs. Voitures particulières et cars de l'Office de Tourisme déversent des touristes venus de tous les coins de Roumanie et de l'étranger. Toutes sortes de marchandises, pas toujours artisanales, sont exposées. Comme pour les autres festivals, un jury composé de spécialistes estimera les prestations des groupes selon trois critères: authenticité, valeur artistique, niveau technique des interprètes. Il règne partout une atmosphère de grande foire joyeuse, un peu ivre; ici et là se forment des petits groupes et l'on peut chanter et danser afin de se débarasser du sentiment de frustration que nous donne cette estrade où seuls sont admis les "vrais" danseurs. Le lendemain il y a du travail pour les équipes de nettoyage.

*

On pourrait crier, "Le folklore est mort. Vive le folklore!" Il est certain que le folklore, au sens stricte du terme, est mort; mais les organismes culturels qui ont pu recueillir son dernier souffle, ont longuement travaillé et malaxé un nouveau folklore, comme la continuation de l'ancien.

Dès la fin de la seconde guerre, les nouvelles conditions de vie ont accéléré le processus d'abandon des traditions populaires et d'évolution du folklore vers ce que nous connaissons aujourd'hui. Alors que parfois les villages commençaient à oublier ces traditions qui avaient perdu leur raison d'être et laissaient la porte grande ouverte aux nouveaux courants citadins, les autorités culturelles virent tout de suite le parti que la Roumanie pourrait tirer de l'exploitation du fonds populaire et tentèrent de réveiller l'intérêt du peuple roumain pour son propre folklore. Les

faciliter l'enquête tout en la faussant. Comme les ethnographes de l'Institut, j'avais appris, en gros, le questionnaire, très complet au demeurant, établi par le comité de rédaction du monumental "Atlas ethnographique de Roumanie", commencé depuis plusieurs années déjà. Pour chaque chapitre (costume, danse, art populaire, musique, etc.) il existe un questionnaire que les ethnographes sont priés de compléter lors de chacune de leurs enquêtes sur le terrain. Pour contraignant qu'il paraisse, ce système n'en est pas moins relativement commode, surtout lorsque les chercheurs ne disposent que d'un temps limité pour mener leur enquête. Il convient d'ailleurs de signaler qu'ils usent de certaines libertés et que je n'en ai jamais vu aucun enquêter le questionnaire à la main. Le connaissant dans ses grandes lignes, ils font leur choix dans la liste, négligeant certaines questions ou au contraire en posant d'autres, inédites, selon les circonstances. Par ailleurs, le service des archives les charge de compléter le fichier des films et bandes magnétiques, au moyen de petites fiches, qu'ils ne remplissent bien sûr jamais devant les villageois. Tout ce travail de classement se fait après, en studio, lors du visionnage des films, à l'écoute des enregistrements et à la lecture des notes. Sur le terrain, outre le métariel d'enregistrement, les ethnographes n'ont qu'un carnet de feuilles blanches.

Dans l'ensemble, la rapidité des enquêtes et le peu de temps dont nous disposions dans chaque village nous amenaient à concentrer nos recherches au maximum. Devant ainsi "faire" un village en une après-midi, nous devions tout à la fois filmer et enregistrer le groupe local qui s'était prépare pour notre visite, interroger les membres du groupe et les personnes qui se trouvaient alentour et parcourir le village au pas de course, en quête de curiosités à photographier ou de vieux jouissant d'une bonne mémoire et d'une réputation de conteurs. Mais si nous avions le bonheur de rester quelques jours au village, alors tout changeait. L'intérêt qu'on nous portait le premier jour semblait disparaître totalement, tout comme disparaissait la mascarade folklorique. Les beaux costumes rentraient dans les coffres, à l'exception de certaines pièces que l'on porte encore couramment, l'orchestre était remplacé par la radio ou les magnétophones à cassettes diffusant indifféremment de la musique "légère" ou de la musique populaire. Interrompu un jour, le travail reprenait à la Coopérative Agricole de Production, et le groupe recommençait ses répétitions plus ou moins régulières au Foyer Culturel. Admis au village comme habitants temporaires, on nous faisait bon accueil, trop bon accueil même, dans toutes les maisons où, après au moins deux verres de la traditionnelle "ţuicǎ" (eau-de-vie de prune), on nous racontait des choses fort intéressantes, mais qui allaient parfois à l'encontre de ce qu'on nous avait dit le premier jour, à la réception. Il convient ici de souligner que toute personne arrivant dans un village avec une caméra et un carnet de notes est considérée à priori comme un producteur de télévision, de cinéma ou de n'importe quelle sorte de spectacle, au pire comme un journaliste. La réception doit donc se faire avant tout de manière à séduire au premier coup d'oeil. L'authenticité, ma foi, pour peu que l'enquêteur soit curieux, le villageois imaginatif saura fort bien agrémenter ses réponses du petit zeste de pittoresque qui fera figure d'authentique. Mais que l'enquêteur décide de prolonger son séjour et le ton change. Brusquement descendu de son piédestal, il en sera paradoxalement plus sincerement respecté. Important personnage, on le flagornait en se jouant de sa crédulité; redevenu simple mortel, travailleur à l'égal des autres villageois, on le recevra en hôte et en camarade. Il entendra enfin la vérité, diversement colorée selon les mémoires.

En règle générale, pour une question j'obtenais trois réponses différentes, selon que j'interrogeais les vieillards, les adultes ou les enfants. Les premiers évoquent leur jeunesse, et les derniers racontent leur vie d'aujourd'hui. Les adultes glorifient les temps héroïques de leurs parents et enjolivent quelque peu la réalité contemporaine. Ainsi, par exemple, à la question "quand danse-t-on"? les vieux répondent, "autrefois on dansait le dimanche après-midi, le plus souvent possible"; les enfants, "on apprend les danses le soir, après la classe, et on danse les dimanches de fête ou de festival"; et les adultes, "on danse comme on a toujours dansé, tous les dimanches sans exception". Le seul point commun entre ces trois réponses est le jour choisi pour la danse, dimanche. Encore, les enfants apprennent-ils aujourd'hui à danser pendant la semaine, et sans doute dansent-ils plus véritablement aux répétitions que lors des fêtes ou des festivals où, exhibés comme des animaux savants, ils doivent danser pour les autres avant de danser pour eux.

Les vieillards, lorsque leur mémoire n'est pas trop défaillante ni trop fantaisiste, sont des mines que tous les chercheurs exploitent au maximum. C'est sur la foi de leurs récits que se fonde toute la recherche ethnographique sur la culture spirituelle et les traditions du peuple roumain. Et je trouvais très reconfortant d'entendre de leurs bouches des assertions qui n'allaient pas à l'encontre de ce que je savais déjà pour l'avoir lu auparavant. Ainsi, ce qu'ils m'ont dit de la Hora Satului (la danse du village) et des fêtes votives confirme ce que l'on peut bien lire.

Après les vieux, les enfants me parlent à leur tour de la Hora, de leur Hora: "Nous ne dansons le dimanche, en costume et à l'extérieur, que lors des fêtes ou des festivals. D'habitude, on danse le samedi soir, au Foyer. C'est le seul moment où les grands (entendez les jeunes qui sont rarement au village) peuvent venir. On danse de tout, en alternant la musique populaire et la musique légère (moderne). L'orchestre est formé d'amateurs qui répètent au Foyer. Tout le monde danse, des enfants aux grands-parents et les grands flirtent tant qu'ils peuvent".

Manifestement, il manque un maillon entre la Hora des anciens et le bal des enfants. Interrogeons donc les adultes qu'il a fallu poliment écarter lorsqu'ils prétendaient dicter leurs réponses aux enfants: "Enfants, nous avons appris les danses à la Hora ou à la Şezàtoare(véillée). Mais, pendant la guerre nous n'avons pas beaucoup dansé. Après la fin de la guerre, nous avons repris, mais nous avons surtout répété au Foyer, avec le chorégraphe, et avec les vieux qui se souvenaient d'avoir été bons danseurs. Nous avons gardé nos costumes, nous en avons même

fabriqué d'autres, plus riches et plus beaux. Depuis longtemps, nous dansons surtout au Foyer; sur du parquet les frappés résonnent mieux et les pirouettes s'exécutent plus facilement. Mais nous dansons aussi dehors, pour certaines fêtes. C'est aussi le Foyer qui se charge de l'orchestre. Les enfants dansent entre eux, sous la direction de l'animateur, parfois avec nous aussi à la maison. Les jeunes qui le désirent viennent danser, mais les garçons cherchent plutôt une bonne partenaire qu'une bonne future épouse. Leur cour, ils la font ailleurs".

C'est un dialogue de sourds et les trois générations ne sont vraiment pas sur la même longueur d'onde. Les anciens me parlaient de leur vieille et traditionnelle Hora, les enfants l'avaient déjà transformée en bal du samedi soir. Contexte cérémoniel à part (disparu dans les bals modernes), on peut voir une suite logique entre les deux phénomènes. Par contre, les adultes me décrivent en fait les séances de danse populaire pratiquées dans l'optique du spectacle ou du festival, sous la direction d'un chorégraphe. Manifestement, d'ailleurs, ils se refusent à me parler d'autre chose, sauf lorsque j'insinue que je connais un peu la situation actuelle et l'évolution de la traditionnelle Hora. C'est avec une totale innocence et en toute bonne conscience qu'ils me mentiront et chercheront non pas tant à me tromper qu'à me convaincre de la pérennité de leur beau folklore et de l'intérêt qu'eux-mêmes représentent pour une production spectaculaire.

Si profonde est l'empreinte de cette éducation qu'ils continuent à honorer avec conviction du titre de folkloriques les différents festivals, pour la plupart il est vrai issus plus ou moins directement des fêtes ou des foires traditionnelles. S'il est vrai, en outre, que certains festivals ont été mis sur pied dans le seul but de développer et d'encourager l'activité des centres culturels, en stimulant les groupes par la compétition qui les oppose, la fonction idéologique de ces festivals ne doit absolument pas faire douter de leur valeur artistique (toujours doublée d'un souci de respecter l'authenticité) laquelle est indéniable; de plus , l'idée d'une compétition entre différents groupes est puisée aux sources mêmes de la tradition folklorique qui opposait souvent les danseurs (solistes ou en groupes) et les musiciens de différents villages en joutes chantées et dansées.

Pour ce qui est de la seconde catégorie de festivals, celle qui voit la transformation en festival de quelque vieille fête traditionelle, un des exemples les plus typiques est sans doute le rassemblement des brebis, "Sâmbra oilor". Autrefois, cette coutume pastorale du Pays d'Oaş voulait que le premier dimanche de mai, tous les propriétaires de brebis de la région se réunissent sur le plateau de Huta Certeze. On parquait dans un enclos les troupeaux que les bergers allaient bientôt emmener sur l'alpage et on dénombrait, en cochant sur un morceau de bois, le nombre de brebis par propriétaire, afin de mesurer équitablement la part de lait qui devait revenir à chacun. Les femmes, reléguées à leurs fourneaux, n'étaient pas admises à cette réunion, de crainte que leur présence ne vînt souiller les brebis, que l'on purifiait par des ablutions. Le rite accompli, la cérémonie prenait fin avec l'arrivée des femmes apportant la nourriture qu'elles avaient préparée. Après le repas, qui se faisait en plein air, les musiciens prenaient leurs instruments et la Hora commençait, unissant jeunes et vieux dans un tourbillon de lourdes robes blanches, brodées de rouge, de vert, de bleu ou de noir, et des jupes-culottes blanches que portaient les hommes. Outre sa fonction habituelle, distractive et pré-maritale, la Hora se dansait ce jour-là pour fêter l'arrivée prochaine de l'été et appeler sur la communauté la bienveillance des forces surnaturelles qui octroient santé et fertilité.

Il en était ainsi il y a vingt ans. Aujourd'hui le cadre extérieur n'a pas changé, si ce n'est qu'une estrade cimentée se dresse au centre de l'immense plateau. Les costumes sont toujours les mêmes et ils continuent à être portés dans les villages, malgré un net raccourcissement des jupes des filles et, curieusement, un allongement des pantalons des garçons. L'enclos enferme toujours les brebis qu'un groupe d'hommes s'emploie à dénombrer, en taillant des encoches sur un morceau de bois. Les "ţipurituri" (paroles criées) si particuliers des filles et le rythme dohmiaque typique de cette région résonnent dans les montagnes pour appeler à la danse, comme autrefois. Mais on ne danse plus comme autrefois sur l'herbe. Des groupes, que nous aurons vu répéter sur place la veille se succèdent sur l'estrade, bien entraînés dans les divers foyers culturels des départements de la Transylvanie et même d'Olténie, devant quelque dix mille spectateurs. Voitures particulières et cars de l'Office de Tourisme déversent des touristes venus de tous les coins de Roumanie et de l'étranger. Toutes sortes de marchandises, pas toujours artisanales, sont exposées. Comme pour les autres festivals, un jury composé de spécialistes estimera les prestations des groupes selon trois critères: authenticité, valeur artistique, niveau technique des interprètes. Il règne partout une atmosphère de grande foire joyeuse, un peu ivre; ici et là se forment des petits groupes et l'on peut chanter et danser afin de se débarasser du sentiment de frustration que nous donne cette estrade où seuls sont admis les "vrais" danseurs. Le lendemain il y a du travail pour les équipes de nettoyage.

*

On pourrait crier, "Le folklore est mort. Vive le folklore!" Il est certain que le folklore, au sens stricte du terme, est mort; mais les organismes culturels qui ont pu recueillir son dernier souffle, ont longuement travaillé et malaxé un nouveau folklore, comme la continuation de l'ancien.

Dès la fin de la seconde guerre, les nouvelles conditions de vie ont accéléré le processus d'abandon des traditions populaires et d'évolution du folklore vers ce que nous connaissons aujourd'hui. Alors que parfois les villages commençaient à oublier ces traditions qui avaient perdu leur raison d'être et laissaient la porte grande ouverte aux nouveaux courants citadins, les autorités culturelles virent tout de suite le parti que la Roumanie pourrait tirer de l'exploitation du fonds populaire et tentèrent de réveiller l'intérêt du peuple roumain pour son propre folklore. Les

fabriqué d'autres, plus riches et plus beaux. Depuis longtemps, nous dansons surtout au Foyer; sur du parquet les frappés résonnent mieux et les pirouettes s'exécutent plus facilement. Mais nous dansons aussi dehors, pour certaines fêtes. C'est aussi le Foyer qui se charge de l'orchestre. Les enfants dansent entre eux, sous la direction de l'animateur, parfois avec nous aussi à la maison. Les jeunes qui le désirent viennent danser, mais les garçons cherchent plutôt une bonne partenaire qu'une bonne future épouse. Leur cour, ils la font ailleurs".

C'est un dialogue de sourds et les trois générations ne sont vraiment pas sur la même longueur d'onde. Les anciens me parlaient de leur vieille et traditionnelle Hora, les enfants l'avaient déjà transformée en bal du samedi soir. Contexte cérémoniel à part (disparu dans les bals modernes), on peut voir une suite logique entre les deux phénomènes. Par contre, les adultes me décrivent en fait les séances de danse populaire pratiquées dans l'optique du spectacle ou du festival, sous la direction d'un chorégraphe. Manifestement, d'ailleurs, ils se refusent à me parler d'autre chose, sauf lorsque j'insinue que je connais un peu la situation actuelle et l'évolution de la traditionnelle Hora. C'est avec une totale innocence et en toute bonne conscience qu'ils me mentiront et chercheront non pas tant à me tromper qu'à me convaincre de la pérennité de leur beau folklore et de l'intérêt qu'eux-mêmes représentent pour une production spectaculaire.

Si profonde est l'empreinte de cette éducation qu'ils continuent à honorer avec conviction du titre de folkloriques les différents festivals, pour la plupart il est vrai issus plus ou moins directement des fêtes ou des foires traditionnelles. S'il est vrai, en outre, que certains festivals ont été mis sur pied dans le seul but de développer et d'encourager l'activité des centres culturels, en stimulant les groupes par la compétition qui les oppose, la fonction idéologique de ces festivals ne doit absolument pas faire douter de leur valeur artistique (toujours doublée d'un souci de respecter l'authenticité) laquelle est indéniable; de plus , l'idée d'une compétition entre différents groupes est puisée aux sources mêmes de la tradition folklorique qui opposait souvent les danseurs (solistes ou en groupes) et les musiciens de différents villages en joutes chantées et dansées.

Pour ce qui est de la seconde catégorie de festivals, celle qui voit la transformation en festival de quelque vieille fête traditionelle, un des exemples les plus typiques est sans doute le rassemblement des brebis, "Sâmbra oilor". Autrefois, cette coutume pastorale du Pays d'Oaş voulait que le premier dimanche de mai, tous les propriétaires de brebis de la région se réunissent sur le plateau de Huta Certeze. On parquait dans un enclos les troupeaux que les bergers allaient bientôt emmener sur l'alpage et on dénombrait, en cochant sur un morceau de bois, le nombre de brebis par propriétaire, afin de mesurer équitablement la part de lait qui devait revenir à chacun. Les femmes, reléguées à leurs fourneaux, n'étaient pas admises à cette réunion, de crainte que leur présence ne vînt souiller les brebis, que l'on purifiait par des ablutions. Le rite accompli, la cérémonie prenait fin avec l'arrivée des femmes apportant la nourriture qu'elles avaient préparée. Après le repas, qui se faisait en plein air, les musiciens prenaient leurs instruments et la Hora commençait, unissant jeunes et vieux dans un tourbillon de lourdes robes blanches, brodées de rouge, de vert, de bleu ou de noir, et des jupes-culottes blanches que portaient les hommes. Outre sa fonction habituelle, distractive et pré-maritale, la Hora se dansait ce jour-là pour fêter l'arrivée prochaine de l'été et appeler sur la communauté la bienveillance des forces surnaturelles qui octroient santé et fertilité.

Il en était ainsi il y a vingt ans. Aujourd'hui le cadre extérieur n'a pas changé, si ce n'est qu'une estrade cimentée se dresse au centre de l'immense plateau. Les costumes sont toujours les mêmes et ils continuent à être portés dans les villages, malgré un net raccourcissement des jupes des filles et, curieusement, un allongement des pantalons des garçons. L'enclos enferme toujours les brebis qu'un groupe d'hommes s'emploie à dénombrer, en taillant des encoches sur un morceau de bois. Les "ţipurituri" (paroles criées) si particuliers des filles et le rythme dohmiaque typique de cette région résonnent dans les montagnes pour appeler à la danse, comme autrefois. Mais on ne danse plus comme autrefois sur l'herbe. Des groupes, que nous aurons vu répéter sur place la veille se succèdent sur l'estrade, bien entraînés dans les divers foyers culturels des départements de la Transylvanie et même d'Olténie, devant quelque dix mille spectateurs. Voitures particulières et cars de l'Office de Tourisme déversent des touristes venus de tous les coins de Roumanie et de l'étranger. Toutes sortes de marchandises, pas toujours artisanales, sont exposées. Comme pour les autres festivals, un jury composé de spécialistes estimera les prestations des groupes selon trois critères: authenticité, valeur artistique, niveau technique des interprètes. Il règne partout une atmosphère de grande foire joyeuse, un peu ivre; ici et là se forment des petits groupes et l'on peut chanter et danser afin de se débarasser du sentiment de frustration que nous donne cette estrade où seuls sont admis les "vrais" danseurs. Le lendemain il y a du travail pour les équipes de nettoyage.

*

On pourrait crier, "Le folklore est mort. Vive le folklore!" Il est certain que le folklore, au sens stricte du terme, est mort; mais les organismes culturels qui ont pu recueillir son dernier souffle, ont longuement travaillé et malaxé un nouveau folklore, comme la continuation de l'ancien.

Dès la fin de la seconde guerre, les nouvelles conditions de vie ont accéléré le processus d'abandon des traditions populaires et d'évolution du folklore vers ce que nous connaissons aujourd'hui. Alors que parfois les villages commençaient à oublier ces traditions qui avaient perdu leur raison d'être et laissaient la porte grande ouverte aux nouveaux courants citadins, les autorités culturelles virent tout de suite le parti que la Roumanie pourrait tirer de l'exploitation du fonds populaire et tentèrent de réveiller l'intérêt du peuple roumain pour son propre folklore. Les

chercheurs attachés aux Centres Départementaux de Culture, en recueillant sur le terrain les traditions, sous leurs formes encore peu altérées, ont réussi à sauver un véritable trésor folklorique, dont l'authenticité est d'autant plus précieuse qu'il en est fait parfois un usage extrêmement spectaculaire, mais plus du tout authentique.

L'attrait touristique du folklore roumain est indéniable. Si la Roumanie accueille annuellement plus de deux millions de touristes, elle le doit en partie aux tournées d'ensembles folkloriques, parfois discutables mais toujours applaudis; la fougue des danseurs, leurs costumes colorés, la virtuosité des musiciens exercent sur tous les publics un attrait irrésistible et incitent nombre de spectateurs à connaître par eux-mêmes ce pays.L'engrenage est en marche; il s'agit ensuite de ne laisser aux visiteurs étrangers l'impression qu'ils ont été bernés. La Roumanie doit tenir sa promesse folklorique. En conséquence, on présente spectacle sur spectacle, on organise festival sur festival; saoûlés de folklore, les touristes seront contents et, rentrés chez eux, continueront l'oeuvre de propagande entreprise par les ensembles en tournée. Les Roumains aussi se réjouiront d'avoir satisfait leurs hôtes mais, la saison touristique passée, se retrouveront face à face avec leur folklore quotidien, qu'ils vivent plus ou moins consciemment, hors de tout circuit touristique et de toute autorité éducative ou idéologique.

Il suffit pour le voir de se rendre dans certaines maisons de la culture de Bucarest où, parallèlement au bal hebdomadaire de danses modernes, on organise un bal de danses populaires pour les travailleurs originaires de Moldavie. L'orchestre n'a rien de typique, les costumes non plus. Les garçons crient des "strigàturi" (vers improvisés) tout en réussissant à mener d'une main ferme leurs cavalières qui tournent autour d'eux. Parfois une grande hora se forme au centre, puis se disperse en couples. Les pas sont rapides mais simples et le perpétuel mouvement entre les deux bals, le moldave et le moderne, confère à l'ensemble une atmosphère bizarre. On peut aussi assister à un mariage, qui ne dure peut-être plus trois jours comme autrefois, maius qui, bon an mal an, continue à mobiliser les gens du samedi au lundi. On danse le samedi soir, on couronne les mariés à l'église le dimanche matin, après avoir fait exécuter à la mariée une série de rites que je crois être de fertitilité (en particulier un triple arrosage du sol) mais dont personne ne peut m'expliquer la signification et dont la seule raison d'être aujourd'hui est que "c'est la tradition". On danse le dimanche après-midi la hora de la mariée et beaucoup d'autres danses que les enfants, silencieux, massés au centre du cercle qui tourne autour d'eux, apprennent pour les exécuter ensuite d'une manière bouffone. On danse toute la nuit et le lundi, la mariée se rend dans la maison de son époux. A Sârbi, en Olténie, les musiciens-tziganes et les danseurs (presque tous les invités de la noce) enchaînent ainsi presque sans interruption "hora", "sârba", "brâul" et "rustemul", près de trente-six heures d'affilée.

Si l'envie nous prend d'entrer un soir dans un restaurant de luxe où un orchestre anime les repas, nous pouvons assister à un curieux mélange des genres. A Deva, en Transylvanie, pour nous distraire de l'éternelle musique du "Càluşar" que nous entendions huit heures par jours, l'orchestre (guitare électrique, batterie, orgue électronique) et un chanteur faisaient alterner suites populaires et suites modernes. La suite populaire était invariablmenent composée d'une "doina", d'une "hora", d'une "sârba", d'une "învârtita", d'une "ardeleana" et d'une "haţegana", soit une complainte, deux danses en grands cercles provenant de l'autre versant des Carpathes, d'une danse de couples transylvaine, de son homologue du Banat et d'une danse de couples "du crû"; la suite moderne comprenant une valse, quelques tangos et plusieurs rocks, que les Roumains dansent toujours sous forme de jerk, ce qui ne laisse pas d'étonner quand on pense à la ressemblance du rock avec l' "învârtita" dont ils raffolent.

Le folklore, on peut encore le trouver dans certains villages, certains soirs de fête, lorsque l'atmosphère, bien échauffée par la l'eau-de-vie, se prête aux improvisations. A Valea Largà, après la représentation folklorique, excellente au demeurant, offerte aux stagiaires français en visite, l'orchestre qui pendant toute le repas n'avait pas cessé de jouer, incita un couple de Tziganes à faire montre de leur talent. Une Française, invitée à danser, voyant son partenaire se lancer lui aussi dans une improvisation échevelée, se met à imiter la danseuse tzigane, ce qui provoque les rires et les applaudissements de toute l'assistance. A son tour, le danseur tzigane provoque en duel choréique notre maestro de danse et chacun d'eux exécute à tour de rôle un brillant solo dans le style "fecioresc", multipliant les frappés, ciseaux et battements, et ponctuant le tout de mouvements de tête cocasses et pleins de défi. L'assistance franco-roumaine rie, aplaudit et encourage les concurents à plein gosier.

Mais le folklore c'est souvent aussi le "Bufet". Ouvert le dimanche jusqu'à une heure avancée de la nuit, il débite de la bière toute la journée. La population masculine s'y presse. Dans les villages des environs de Bistriţa en Transylvanie, les hommes mûrs, longue chemise blanche sur pantalon blanc, large ceinture, gilet et chapeau noirs, palabrent interminablement, assis à califourchon sur des chaises en cercle à l'entrée du Bufet; les jeunes gens, portant crânement à leur chapeau la grande parure de plumes de paon, entrent et sortent tandis que, sur le seuil, les commères en chemise brodée, jupe blanche et tablier noir, parlent haut, et que les jeunes filles, curieusement anachroniques dans leurs vêtemens citadins, fuient ce lieu de perdition.

Aux alentours de Jina, en Transylvanie, après le festival, les orchestres et les danseurs se sont transportés dans les granges entourant le Bufet et, soulevant une poussière dorée par la lumière des fins d'après-midi d'été, les couples, costumés ou non, tournent l' "învârtita" avec une ardeur sauvage.

A Câmpia Turzii (Transylvanie), dans la plaine à l'est de Cluj, cela tourne à la beuverie, ce qui décevra une stagiaire française, alléchée par le son d'une musique folklorique entendue de

l'extérieur, mais vite desillusionnée dans son rêve de folklore "pur" par le spectacle ds jeunes gens titubant mais cherchant tout de même à l'entraîner dans la danse.

En règle générale, le folklore surgit quand on ne l'attend plus. Dans les villages du Banat, le dimanche après-midi est calme, morne, réservé au repos. Les membres du groupe de danse (de tous âges) sont venus au Foyer la veille au soir, pour répéter les danses qui composent leur répertoire "de scène". Ils ont donc fait leur devoir et il ne viendrait à l'idée d'aucun d'entre eux de danser la Hora le dimanche après-midi. D'ailleurs, le chorégraphes est parti sans doute dans un autre village, voir un autre groupe. Mais au moment des Pâques, il n'y a plus besoin du chorégraphe; du Vendredi Saint jusqu'au samedi à minuit, le village résonne du martellement incessant de baguettes frappées sur une planche à laver en bois par les enfants. Et le dimanche après-midi, le Foyer est plein à craquer, l'orchestre au grand complet; aucun spectacle, mais un bal gigantesque auquel prennent part tous les habitants du village, même les jeunes qui travaillent en ville.

Un nouveau lieu de rencontre est né; le Foyer. Aux jours de répétition du groupe, le Foyer est l'émanation tangible de la politique culturelle du gouvernement et peut, par tout ce qu'il représente, devenir aussi un objet d'aversion. Mais il s'est si bien incrusté dans les villages que c'est vers lui qu'on vient spontanément dès qu'une fête se prépare, qu'il s'agisse d'un festival, de fêtes familiales importantes, de mariages ou même de "surprise-parties". C'est dans ses murs que groupes constitués et particuliers pensent à se réunir.

Il me semble à ce propos intéressant de souligner un détail dialectologique, qu'il aurait peut-être fallu noter plus tôt. Il s'agit d'établir un parallèle entre quatre mots qui recouvrent deux réalités bien différentes: "Horà" et "Bal" - "Joc" et "Dans". La Hora s'éteint et les Bal-s abondent, le Joc est passé de mode, mais le Dans (de salon) a la faveur de tous les publics. En fait, on pourrait dire qu'il s'agit toujours de danse populaire, mais elle n'est pas traditionnelle (du moins pas pour les Roumains), et n'appartient pas en propre au village. Conscients des significations divergentes de ces deux mots, les gens font toujours correctement la différence en théorie, mais ont souvent tendance à tout confondre dans la pratique. Et l'on voit fréquemment à un Bal annoncé comme tel et, qui plus est, animé par un orchestre moderne, les participants réclamer des danses traditionnelles, tandis qu'à un mariage où le vieux cérémoniel est respecté, l'orchestre (tzigane et sans "sono") jouera à la demande des invités des tangos et des twists. Mélange des genres, mélange des notions elles-mêmes. Et, plus encore qu'un mélange, c'est, je crois, un véritable syncrétisme qui s'opère quotidiennement.

*

Le langage de la danse est composé de formes et d'expressions qui souvent se répercutent à travers espaces et temps, de même motifs orchestraux, au point que l'on peut penser sérieusement à une monogénèse de la danse, commune à toute l'humanité. De même que l'on parle d'une "Ur-Sprache", on pourrait parlet d'une "Ur-Tanz", dont Levinson eut le premier l'intuition: "Il existe un certain nombre de formes dansées qui, symboliques ou expressives, se répètent et se perpétuent. Leur signification peut se modifier selon les époques et les races; leur mécanisme tient bon" ... "Il y a en matière de danse populaire un fonds commun à l'humanité primitive, sous tous les cieux. L'ubiquité de certaines formes, leur génération spontanée dans les milieux les plus différents, s'expliquent par certaines lois imminentes qui régissent le mouvement dès qu'il tend à se muer en danse. Dans cette acceptation, il n'y a pas de danse nationale; il n'y a qu'une danse populaire unique qui ne s'arrête à aucune frontière". (La danse d'aujourd'hui; 1929).

La danse folklorique est un fait transcendant de culture populaire, garanti seulement par l'ignorance dans laquelle se trouve l'exécutant de sa valeur autre que sociale ou mystique, dont il a, en revanhce, pleinement conscience. Dans une société encore "en état de danse", comme par exemple en Afrique Noire, la danse joue un double rôle: elle est représentative d'une société, par le biais de l'exécutant qui lui prête son corps; elle est objet de la participation individuelle, égoïste, du danseur. Dans un même temps, le danseur doit exprimer sa personnalité pour être au cœur de la société qu'il doit représenter.

A l'heure actuelle, la danse folklorique se présente sous un double aspect, social et culturel. Tandis que la danse sociale évolue parallèlement au développement du jazz américain et couvre surtout aujourd'hui le phénomène "disco", un courant culturel tend à faire revivre les danses traditionnelles et renaître l'intérêt pour le folklore des diverses nations. Ce "folk revival" a engendré les fameux "bals folk", nouveaux lieux de socialisation où règne une ambiance amicale, passéiste et un peu nostalgique, qui n'est pas sans faire penser aux réunions écologistes ou aux mouvements pacifistes d'après 68, et qui contraste fortement avec la violence des bals "disco". A l'inverse, des troupes constituées et souvent professionnelles de danse populaire, les "folkeux" n'accordent pas d'importance au costume; pour eux qui vivent dans le siècle, le costume actuel est tout aussi fonctionnel que n'importe quel autre. Au contraire, les groupes folkloriques dont le but est seulement de présenter une reconstitution des traditions populaires, le costume est une des préoccupations majeures, un atout primordial.

Si l'on veut dresser un tableau de la danse, on observe quatre cas: 1) La danse sur scène, ou sa préparation, à savoir la danse dans les cours; genres abordés - classique, moderne, jazz, indienne: 2) La danse dans les festivals de folklore ou sous forme de spectacle folklorique ou parfois de concours; genre abordé - folklore: 3) La danse sociale, dans les bals, réunions mondaines, "parties" ou discothèques; genres abordés - danses de salon classiques (valse, boston),

populaires (java, tango, cha-cha-cha, polka, biguine, samba), jazz (boogie, rock), "yé-yé" (twist, jerk) et disco: 4) La danse folklorique ou "folk", dans les réunions organisées par le "revival" en cours ou dans les bals folks; genre abordé - folklore.

Dans les deux premiers cas la danse est un spectacle offert par des danseurs et auquel assiste un public qui n'est pas invité à participer. Dans les deux derniers cas, la danse exige la participation de tous les assistants qui deviennent danseurs. Dans la société moderne européenne, la danse a un rôle de plus en plus spectaculaire et perd sa fonction socialisante, relationnelle. De plus en plus, et selon le dires de Béjart ("Le XX-e siècle sera celui de la danse"), la danse devient un phénomène culturel de masse. Elle rassemble de véritables aficionados, mais ils sont rarement participants et leur but n'est pas souvent de se connaître à travers la danse, sauf dans le troisième cas énoncé plus haut. Le but est technique (apprendre à danser dans des cours), esthétique (apprécier un beau spectacle) ou scientifique (étudier par le spectacle).

En règle générale, les spectacles folkloriques, dont l'étude de représentation du modèle folklorique faite pour la Roumanie est valable pour tous les pays, sont des spectacles de masse, qui font appel au public le plus large possible, et au plus nombreux (on ne saurait accepter un public réduit à un spectacle de folklore). La participation massive du public, qui s'exprime dans des cris d'enthousiasme et des applaudissements, nous conduit à penser que ce type de spectacle représente bel et bien notre nouveau folklore, où l'organisation des grands rituels est entièrement prise en charge par des autorités scientifiques qui, avec l'aide des gouvernements, sont les chefs absolus des festivals.

Un détail amusant à noter, si on s'intéresse aux rapports entre la politique et le folklore; les pays a gouvernement "dur", organisent des concours nationaux de folklore; la France n'organise que des concours internationaux.

Qu'il soit roumain ou de n'importe quel pays, le folklore est aujourd'hui un revenant qui, par le biais des festivals, semble connaître une nouvelle jeunesse. Mais sa prospérité même le met dans une position critique, de phénomène culturel surexploité à des fins commerciales ou, en tous les cas, digne du mépris des "vrais" intellectuels. Le courant est irréversible; pouvons-nous considérer que c'est dommage?



JUIFS ET ROUMAINS AU MOYEN AGE
Aspects de leurs rapports en Valachie (XIVe-XVIe siècles)*

Victor Eskenasy

L'historien qui étudie la littérature consacrée aux Juifs des Balkans, pourrait rester avec l'impression que la Valachie et la Moldavie, les deux Etats médiévaux roumains, ont constitue une "terra incognita" pour les Juifs du Moyen Age (1). En effet, tout récemment encore (2), à l'exception de quelques études datant su début du siècle et peu accessibles (3), l'histoire des Juifs sur le territoire situé entre les Carpathes, le Danube et la Mer Noire, ne faisait pas l'objet d'une discussion approfondie. On sera tenté de croire soit que les Juifs n'ont pas habité cet espace, soit que leur existence est passée inaperçue des sources disponibles à l'historien. Au-delà de cette apparence, la discussion doit être reprise. Quand et comment les Juifs deviennent-ils connus des Roumains au Moyen Age? A quelle date se sont-ils établis en Valachie et quelles étaient leurs relations avec la population roumaine?

Des caractéristiques bien particulières à l'histoire des pays roumains empêchent d'obtenir une réponse facile. Il faut rappeler, premièrement, l'intégration tardive de la région en question dans le monde médiéval européen classique. Les deux pays roumains se sont difficilement structurés sur un territoire dominé pendant plusieurs siècles par une succession de peuples migrateurs. Leur apparition comme Etat se fit seulement vers le milieu du XIVe siècle, aux dépens des derniers peuples des steppes, les Coumans et les Tatares.

Le processus d'organisation étatique dura jusqu'à la fin du même siècle, les faiblesses des nouveaux pouvoirs politiques attirant l'ingérence des Etats voisins, surtout de la Hongrie et de la Pologne (4). En l'absence d'une autorité gouvernant les routes commerciales de la région et à défaut d'une civilisation urbaine bien définie, les témoignages du XIVe siècle sur les Juifs gardent un caractère exceptionnel. Si on constate leur présence en Hongrie et en Pologne, leur cheminement entre ces pays et Byzance évite, en règle générale, l'espace politiquement instable de la Valachie et de la Moldavie (5). Dans cette région, seul un écrit hagiographique, "La vie de St. Jean la Nouveau", mentionne leur présence à Cetatea Albà (Maurocastron), ville située à l'embouchure du Dniestre (Nistru) et, au début du XIVe siècle, terminus d'une route commerciale contrôlée par les Tatares de la Horde d'Or (6). Comme collaborateurs de ces derniers, leur présence est aussi attestée, à la même époque, en Bulgarie, Etat "annexe de l'empire mongole ", selon l'opinion de N. Iorga et de G. Bràtianu (7).

Alors que les sources font état des différentes communautés juives autour du territoire roumain, il reste difficile de déterminer le moment précis de leurs premiers contacts avec les Roumains. A quelle époque les Roumains prennent-ils conscience de l'existence des Juifs habitant les pays voisins? - Peu connu, il y a cependant un témoignage: sur l'un des piliers de l'église princière de Curtea de Argeş (Valachie), est conservé un graffiti dont la datation est située au milieu du XIVe siècle, qui mentionne une "princesse juive" ("gospodina evreiska"). Selon les spécialistes, l'inscription résulte d'une alliance dynastique entre deux familles princières, celle des Basarabes de Valachie et celle bulgare de Târnovo. En fait, le tzar de Târnovo, Ivan Alexandre, venait de se marier en deuxièmes noces à une Juive, convertie ultérieurement à l'orthodoxie sous le nom de Teodora (8). Témoignage sommaire, l'information reste toutefois un premier reflet d'une prise de conscience de l'existence des Juifs, dans le milieu roumain.

On a aussi soutenu que, suite aux mesures d'expulsion prises par le roi hongrois Louis d'Anjou vers 1360, les Juifs de Transylvanie se seraient réfugiés en Valachie et en Bulgarie. Or, la chronique de Thuroczi, invoquée comme preuve, est formelle: les Juifs expulsés se sont réfugiés en Bohème et en Autriche, pays avec lesquels ils entretenaient des relations de longue date (9).

Si l'absence des Juifs en Valachie dans les sources connues des XIVe et XVe siècles est un fait notable, le contexte historique l'explique plus ou moins, en l'état actuel de la recherche. Au moment de l'ouverture des routes commerciales traversant l'Etat roumain, le marché était déjà dominé par les commerçants saxons des villes de Transylvanie, favorisés plus d'un siècle par la politique protectionniste pratiquée dans le royaume hongrois (10). Assez faible et tournée vers d'autres intérêts, la communauté juive sud-danubienne n'a pas trouvé les moyens de s'introduire dans le commerce avec l'Europe centrale, au moins pas sur les routes traversant la Valachie. En cela réside probablement une des explications de l'absence des Juifs en Valachie (11).

*

Deux éléments d'ordre historique sont venus bouleverser cette situation, dès les dernières décennies du XVe siècle. D'abord, l'installation définitive des Ottomans au sud du Danube et, dans une certaine mesure, la pacification de la Valachie après les efforts antiottomans des derniers princes roumains des Croisades (12). Sujets ottomans, les Juifs balkaniques agissaient en bénéficiaires de cette relative stabilité politique et, vers la fin du XVe siècle, les sources témoignent des premiers échanges commerciaux impliquant des marchands juifs. Apparemment, il

* L'étude fait partie d'une recherche sur l'histoire des Juifs roumains, réalisée avec l'aide de la Memorial Foundation for Jewish Culture de New York, à laquelle nous tenons à exprimer ici notre gratitude.

s'agissait surtout d'un commerce de transit dirigé vers la Transylvanie et la Hongrie, par l'intermédiaire des villes saxonnes de Sibiu et de Braşov.

Mais la situation était plus complexe, comme le suggère un document de 1481 qui évoque des relations entre les Juifs de Cluj (Transylvanie) et les marchands de Sibiu et de Târgovişte (13). Quelques années plus tard, en 1492, selon l'expression de Vladislav II, roi de Hongrie, les Juifs étaient des partenaires d'affaires usuels pour les habitants de Sibiu (Hermannstadt) et de Braşov (Kronstadt) - "nonnulli judei venire solent et quidem frequenter ad illam civitatem nostram..." (14). Dès 1500 environ, on trouve sur les registres commerciaux de Braşov l'inscription des premières marchandises véhiculées par les Juifs balkaniques ("Sericum Judaicum") (15). A la même époque, les sources parlent de rapports directs entre les marchands roumains et juifs. Les échanges étaient importants, comme le prouve l'intervention du prince de Valachie, vers le début du XVIe siècle, en faveur de l'un de ses marchands, Hacicu de Râmnicu Vâlcea, obligé de vendre tous ses biens pour couvrir une dette envers un créancier juif (16).

Un autre prince roumain, Radu Paisie, intervient lui aussi en faveur de l'un de ses sujets pour régler une dette contractée dans les années 1512-1521 envers un autre créancier juif de Sibiu (17).

Un deuxième élément déterminant qui a favorisé le développement des relations avec les Roumains fut l'établissement des communautés juives séfardim dans les Balkans (18). Phénomène connu, cet apport démographique et culturel a renforcé, pour les Juifs sud-danubiens, la possibilité de pénétrer sur de nouveaux marchés. On peut parler d'une véritable colonisation à échelle réduite, matérialisée en premier lieu sur la rive droite du Danube où, à l'époque, des communautés comme celles de Vidin ou Nicopolis étaient florissantes. Ainsi, le XVIe siècle devient la période de référence, en ce qui concerne l'établissement des Juifs en Valachie aussi. Bien que les sources restent assez fragmentaires et dispersées, les témoignages coïncident et facilitent une analyse plus détaillée.

*

Les sources historiques essentielles, peu utilisées jusqu'à ce jour dans les analyses de l'histoire roumaine, sont les réponses rabbiniques. Le terme désigne des investigations effectuées, des consultations juridiques données ou des jugements rendus, à la requête d'une communauté juive ou de l'un de ses membres auprès d'une cour judiciaire présidée par un rabbin ou un grand rabbin. La décision finale revenait à ce dernier et, en cas de recours, à un autre grand rabbin de notoriété.

Dans le cas de la Valachie, la première "consultation" connue a été rédigée vers 1550, sur demande de la communauté juive de Bucarest. Il s'agit d'un constat juridique formulé par la cour de Samuel de Medina, grand rabin de Salonique (19). Le litige concernait la mort du Juif Juda ben Gerson, jeune employé d'un magasin, qui avait détourné l'argent de ses patrons. Selon ces derniers, après avoir avoué, le coupable se serait suicidé. En revanche, l'enquête menée par la communauté de Bucarest contestait ces affirmations, suggérant qu'ils avaient tué le fautif. Le document en question mentionne 11 personnes directement impliquées ou témoins. On trouve d'abord les propriétaires associés du magasin, Jacob ben Habib Amato et Isac Rufus. Les deux associés et Juda Rufus, le frère d'Isac avaient investi dans leur affaire plusieurs milliers d'aspres, somme importante pour l'époque. Leur employé, Juda ben Gerson reconnaissait, suité à l'interrogatoire mené par les deux frères, le vol des 5600 aspres. Selon les témoins, l'interogatoire en force menaçait de prendre une tournure tragique. Alors, à la demande de Jacob ben Habib Amato, deux membres de la communauté, David ibn Usa et Abraham ben Eliezer, intervinrent en faveur du malheureux.

Malgré cette intervention, Juda ben Gerson fut trouvé mort un jour plus tard, les deux frères, Isac et Juda Rufus déclarant qu'il s'était suicidé. Isac Tevi, Baruch Galipapa et Baruch ben Elia, trois autres personnages procédèrent à l'enquête qui suivit et à l'audition des premiers témoins. Les divergences prévisibles entre les témoins de la communauté et les propriétaires du magasin déterminèrent l'ouverture d'un recours auprès de la cour rabbinique de Salonique. Une seconde investigation fur menée par Moïse Angel, probablement envoyé par la communauté de Salonique, accompagné par d'autres membres de la communauté de Bucarest: David Usa, son frère Abraham Usa et David Mar Haim. Les enquêteurs aboutirent à la conclusion que, au vu des circonstances évoquées, un suicide par pendaison était plus qu'improbable, soulignant que pendant la nuit de l'incident les frères Rufus et un de leurs compagnons, Samuel Estrelega, avaient dormi dans la même chambre que Juda ben Gerson.

La source précitée, il faut le rappeler, est la première qui atteste une communauté juive en Valachie. Les noms des protagonistes et le fait que la demande de jugement est adressée à une cour de Salonique laissent supposer l'origine sefarade des Juifs de Bucarest, venus de la ville sud-danubienne, à l'époque le principal centre juif des Balkans (20). Vers 1550, il n'y avait apparemment pas encore d'organisaton juridique propre à la communauté juive de Valachie. Le statut des Juifs de Bucarest dérivait probablement de celui des sujets ottomans.

Cette idée est étayée par l'affirmation remarquable de l'un des témoins mentionnés. Qualifié "d'éminent", David Ibn Usa motivait son intervention auprès des frères Rufus par le danger d'une probable réaction psychologique de la part du jeune employé juif, capable, selon lui, soit de se convertir à l'Islam, soit de se suicider. Si, dans la mentalité de l'époque les deux termes de l'alternative étaient aussi condamnables l'un que l'autre, la menace d'une conversion à l'islam témoignait en plus d'une réalité particulière d'ordre social et juridique. Le droit ottoman de

l'époque, comme le droit roumain un siècle plus tard, absolvait le coupable en cas de conversion religieuse. En même temps, le fait laisse penser que les Juifs établis en Valachie vers le milieu du XVIe siècle restaient encore proches des institutions de l'Empire ottoman, gardant une relative autonomie face au milieu orthodoxe roumain.

Dès le milieu du XVIe siècle, les documents conservés se multiplient, permettant de mieux cerner les relations particulières entre les Juifs et les Roumains. Une première constatation est le mouvement constant des Juifs balkaniques en direction de la Valachie. Aux Juifs de Salonique, marchands de produits textiles, s'ajoutaient les marchands de bétail et surtout les usuriers venus d'autres villes des Balkans (21). L'instabilité sociale et politique de la Valachie à cette époque fait aussi observer une délinquence accrue qui causait souvent la mort des marchands et usuriers évoqués (22).

En 1557, un acte du prince Pàtraşcu le Bon, rappelle un incident survenu pendant le règne de son prédécesseur, Mircea le Pâtre (Mircea Ciobanul - 1553-1554). La mère et l'épouse d'un Juif tué sur le territoire du village roumain de Vianu portèrent plainte devant le prince. Celui-ci ordonna une enquête, suivie d'un procès contre le village qui fut finalement déclaré responsable. Par la suite, les villageois furent obligés à payer aux deux femmes, comme "prix du sang", 40000 aspres à titre de dommages-intérêts. Une telle décision aurait eu de très lourdes conséquences pour le propriétaire du village, dignitaire du prince, signifiant la perte de sa propriété. Devant les mérites du dignitaire, le Prince consent le paiement de la somme par le trésor public (23).

Dans ce cas on ne connaft pas l'enquête rabbinique, mais la décision finale du prince permet de supposer que le Juif tué était un sujet ottoman, probablement un créancier venu de l'Empire . Si la procédure judiciaire en cas de meurtre et la responsabilité collectivé du village en l'absence d'un coupable désigné sont relativement bien connues (24), les sources suggèrent un élément supplémentaire moins clairement mis en évidence. Le traitement juridique des Juifs sujets ottomans dérivait aussi du droit international et était une composante des relations particulières entre sultans et princes roumains.

Un exemple probant est offert par une source ottomane de 1559. On y voit le sultan Suleiman le Magnifique intervenir personnellement pour répondre aux plaintes de Mircea le Pâtre pour la seconde fois, contre des Juifs qui faisaient à nouveau un procès aux habitants d'une ville de Valachie, malgré le règlement du litige par son prédécesseur (25). Le document rappelle brièvement les faits: un Juif et quatre femmes qui l'accompagnaient, avaient été tués par deux chrétiens sur le territoire de la ville de Floci (Feluc-Târgul de Floci). Ces événements s'étaient déroulés pendant le règne de Pàtraşcu le Bon (1554-1557) qui, à la demande des parents des Juifs tués, avait ouvert une enquête contre la ville. Les habitants avaient désigné les coupables, arrêtés par la suite et les parents des Juifs avaient été dédommagés. Ainsi, l'affaire était considérée comme liquidée et les plaintes satisfaites. - Or, après quelques années, les héritiers des Juifs ouvrirent un nouveau procès contre la ville, sans tenir compte de la décision antérieure. Pour régler l'affaire, qui sortait apparemment de sa compétence, le Prince demandait et obtenait une décision du Sultan, contre les ingérences des héritiers dans les affaires de la ville de Floci.

En 1559 encore, un autre incident fournit de nouvelles données. A la demande du Juif Solomon ibn Benvenisti, le tribunal rabbinique de Nicopolis (ville au sud du Danube) constata le décés de Moise Vidal, frère du premier (26). Une fois de plus, les informations de la réponse rabbinique révèlent le détail des démarches judiciares en cas de meurtre.

Selon le document en question, Moise Vidal était parti en Valachie, envoyé par son frère, pour encaisser une créance de 10000 aspres. La destination était connue: le débiteur était un roumain du village de Dridov, près de Bucarest. L'envoyé ne revint pas et son frère, partant en Valachie, déclencha une enquête. Il déposa plainte devant le prince Mircea le Pâtre qui, à son tour, ordonna des investigations. Après un mois, le débiteur avoua devant le prince et en présence de trois membres de la communauté juive de Bucarest, le meurtre de Moise Vidal. Suite aux révélations du coupable, exprimées sous la forme insolite d'un rêve, le corps de Moise Vidal fut découvert dans un puits de Bucarest. Les trois Juifs de Bucarest, Samuel Estrelega, Abraham Salinas et Habib Amato, participèrent à la découverte et à l'identification du corps. Ultérieurement, ils comparurent devant le tribunal rabbinique de Nicopolis pour témoigner des faits.

Le document est remarquable. Deux des témoins juifs (Samuel Estrelega et Habib Amato) étaient déjà connus depuis la consultation rabbinique de 1550, citée plus haut. Il paraft évident qu'à cette époque le statut juridique des Juifs était en voie d'être réglementé. La communauté juive de Bucarest jouissait d'une reconnaissance de la part du prince et participait à la procédure judiciare. D'un autre côté, il est évident que la communauté constituait un appui pour les marchands et prêteurs juifs venus de l'empire ottoman. Acceptés comme partenaires commerciaux, soutenus par l'autorité ottomane et utilisés par les princes de Valachie dans leurs relations avec Constantinople, les Juifs seront intégrés à partir de la deuxième moitié du XVIe siècle dans le système économique du pays aux côtés des autres communautés étrangères (grecque ou ragusaine par exemple). Ainsi, il est probable que le milieu du XVIe siècle est le seuil, le point de départ du processus de formation des communautés stables dans d'autres zones de la Valachie.

Il faut souligner aussi les rapports entre les Juifs et les autres milieux engagés dans des activités économiques similaires. C'est le cas des marchands grecs en particulier. Inévitablement, les rapports ont pris un caractère de concurrence. L'établissement des Grecs et des Levantins en Valachie est chose courante à l'époque, reflet d'une situation économique en marge de la crise (27). Les sources juives en témoignent aussi; il en va ainsi d'une consultation rabbinique de 1564 (28).

Selon cette source, qui décrit des événements des années 1562-1564, le Juif Itchac, fils de Josef Castro originaire d'Andrianople, habitant de Galipolli, faisait le commerce des boeufs achetés en Valachie. En juillet 1562 il était parti de Nicopolis accompagné par trois commerçants grecs pour de nouveaux achats de bétatil. Les Grecs le tuèrent et, la nouvelle parvenue à Nicopolis, ses connaissances se rendirent en Valachie en août-septembre de la même année pour enterrer le corps. Ce dernier ne fut pas retrouvé et l'affaire resta là pour la communauté de Nicopolis.

Après une année et demi la veuve demande au tribunal rabbinique de Nicopolis l'ouverture d'une enquête pour un constat de décès. Suivent l'intervention du prince de Valachie et l'investigation parallèle des autorités roumaines. Selon le témoignage du Juif Chaim'n Alabalag, de passage en Valachie à l'époque du meurtre, les paysans roumains du village de Laghin affirmaient avoir eu connaissance de l'incident survenu dans un village voisin. Selon eux, le corps du Juif fut découvert par des paysans du village d'Urbaska. Leur sentiment prédominant étant la peur d'être tenus pour responsables et de devoir payer l'amende légale ("duşegubina"), ils transportèrent le corps sur le territoire d'un autre village. - Un autre témoin, Eliezer, fils d'Avraham, déposa devant le tribunal de Nicopolis: se trouvant dans le village de Bagoleste, il avait assisté à une dispute entre les paysans, portant sur une éventuelle menace du prince roumain de les tenir collectivement responsables du meurtre, avec les conséquences que cela comportait. En fait, les paysans avaient eu une réaction similaire à celle de leur voisins, à la seule différence qu'ils avaient enterré le corps découvert sur leur territoire. - D'autre part, selon deux autres témoins, les Juifs Biniamin Porkalis et Joseph Chalon, en septembre 1563, le meurtre était déjà connu des autorités roumaines. Un dignitaire (le "ban de Luta") leur avait communiqué que les Grecs responsables avaient été emprisonnés et que l'argent et les boeufs achetés par le Juif tué attendaient d'être rendus au commanditaire d'Adrianople (29).

Si les situations varient, elles ont toutes en commun des relations de plus en plus fréquentes entre la population de Valachie et les marchands ou les créanciers juifs. D'un côté, en plus de l'aspect juridique qui se dégage de l'examen des sources évoquées, celles-ci apportent aussi des données supplémentaires sur l'évolution de l'économie de la Valachie. Les études d'histoire économique et sociale ont souligné le processus de transformation d'une économie de caractère médiéval vers une économie de type capitaliste (30), et la Valachie n'a pas été épargnée par ce phénomène d'ampleur européenne (31). En possession de capitaux relativement importants, les Juifs des Balkans et ceux de la Valachie favorisent cette évolution vers une économie monétaire où tout peut être marchandé. Les conséquences sociales sont très importantes et vont entraîner des mutations structurelles profondes dans les coutumes et la mentalité du pays. Le rôle actif des éléments juifs, même s'il ne fut pas déterminant, est perçu comme sensible dans les documents de l'époque.

Un document de 1575 parle d'un incident significatif à cet égard. Une nommée Oprina se rendit coupable d'acheter une propriété d'une valeur de 6000 aspres appartenant à un boyard fugitif, déclaré ennemi du prince roumain. L'acheteuse fut condamnée à la pendaison, mais se sauva en "payant sa tête", selon la formule de l'acte princier. L'argent nécessaire fut prêté par des usuriers juifs. Le montant de la rançon n'est pas précisé mais, ultérieurement, les héritiers d'Oprina furent obligés de vendre successivement leurs propriétés pour une somme totale d'environ 25000 aspres. Ainsi, le prêt à intérêts fut-il remboursé aux Juifs (32).

On a déjà évoque plus haut la solidarité collective du village dans le cas d'un meurtre perpétré sur son territoire, si le coupable n'est pas découvert. Le même type de responsabilité s'applique aussi à d'autres affaires où l'on constate très souvent l'intervention des créanciers juifs. Une situation significative est évoquée dans un document de 1586, se rapportant à un incident survenu pendant le règne du prince Pierre le Jeune (1559-1568) (33). Le village de Bucovăţul était tenu pour responsable du vol d'une somme de 30000 aspres. Le seigneur du village refusant de payer, et demandant aux villageois de le faire eux-mêmes, les paysans empruntèrent les 30000 aspres à un usurier juif. Ainsi, ils devinrent les maîtres de leur village et ne furent plus les serfs de leur seigneur. Le même acte spécifie qu'ultérieurement, sous le prince Alexandre II Mircea (1568-1574) les paysans (dont une partie, selon le document, étaient "pauvres et faibles") ne parvenant pas à payer la dette et les intérêts, furent obligés de revendre leurs terres à un autre seigneur. C'est ce dernier qui remboursa la dette dans les années 1571-1573. Dans un intervalle de quelques années la propriété était ainsi passée d'un possesseur à l'autre et le statut des paysans avait souffert d'importantes modifications.

Les implications d'ordre social sont évidentes. "Pauvres et faibles" est une formule qui revient souvent dans les documents de l'époque. Avec des conséquences moins visibles, une telle réalité sociale, même en tenant compte des interprétations nuancées proposées récemment (34), a sans doute influencé la mentalité collective face à l'usurier juif et à l'institution qu'il personnifie. C'est là un élément encore peu connu de la réalité balkanique, mais qui va expliquer, en partie, les réactions anti-juives à la fin du XVIe siècle, au moment de la révolte contre les Ottomans (35).

Certes, les sources témoignent d'une mobilité surprenante de la propriété foncière. Le prêt à usure pratiqué intensément par les Juifs et les Turcs dans la deuxième moitié du XVIe siècle vient aggraver une crise sociale défavorisant les communautés villageoises et contribuant à un asservissement accru des paysans libres (36).

Dans ce contexte, on peut citer les informations d'un autre document daté de 1578. L'acte en question, émis par le prince Mihnea II (1577-1583) mentionne des achats de terres par un nommé

Laţco dans le village de Mileşti. C'est ainsi qu'il paya premièrement 1537 aspres pour l'achat d'une propriété, somme qui permit au vendeur de se faire libérer de la prison de Nicopolis où il était enfermé pour le non-paiement d'une dette à un créancier juif. De même, pour rembourser un prêt à usure de 200 aspres, un autre habitant lui vendit une partie de sa propriété, déjà mise en gage à ses voisins. Enfin, le même Laţco acheta une partie des terres du prêtre du village ("popa Dumitru") pour le prix de 450 aspres. Le prêtre était, lui-aussi, endetté envers un usurier juif (37).

L'endettement apparemment complet d'un village envers des usuriers juifs ne pouvait logiquement qu'aboutir à l'accaparement de la propriété foncière par les créanciers eux-mêmes. Un témoignage dans ce sens est proposé par un acte de 1584, émanant du prince Pierre "Boucle d'oreille" (Petru Cercel). Le document mentionne un litige qui concerne le village appelé "Jid" (Jidu) (38). Selon toute vraisemblance, la transaction sur laquelle porte l'examen de la cour judiciare du prince concerne un Juif (39) qui avait acheté des terres d'une valeur d'environ 1400 aspres, en éludant les coutumes du droit roumain. La transaction était contestée devant le prince Mihnea II par deux boyards qui arguaient de leur droit de préemption (40). L'instance judiciare reconnut finalement le droit invoqué par les boyards et décida le remboursement du prix d'achat au Juif en question. L'acte de propriété invalidé fut annulé et "déchiré" devant la cour. - De même, vers la fin du siècle, en 1593, une autre source atteste la vente directe par le Juif Haim d'un vignoble situé sur le territoire du village de Topliceni (41). L'acte ne spécifie pas si la transaction est faite en règlement d'une tierce dette ou si le Juif était le véritable propriétaire du vignoble. En tout cas, l'information met en évidence l'ampleur de l'immixtion des Juifs dans l'économie de la Valachie (42).

Derrière ces informations il y a toute la réalité complexe des rapports entre la population roumaine et les Juifs, avec des aspects parfois surprenants: des prêtres chrétiens en relation avec des usuriers ou des propriétaires fonciers juifs. Objectivement, cette nouvelle réalité explique la nécessité d'une réglementation juridique des relations entre les deux catégories sociales, comme aussi les préoccupations législatives des princes de Valachie au XVII-e siècle (43).

*

Les sources présentées attestent sans doute l'existence d'une communauté juive séfarade en Valachie, bien implantée vers le milieu du XVIe siècle à Bucarest, capitale du pays. En un sens, elle constitue une tête de pont pour les commerçants et les créanciers juifs de l'Empire ottoman, à la recherche d'un nouveau marché financier. Le phénomène se produit sur le fond d'un accroissement de la dépendance politique du pays vis-à-vis de l'Empire ottoman. Cette situation favorise les opérations commerciales et financières des Levantins qu'ils soient Juifs, Grecs ou Turcs.

A la même époque commence le processus de réglementation des rapports juridiques entre la population roumaine et les Juifs. Les sources historiques disponibles mettent en évidence trois juridictions qui fonctionnent en parallèle et, parfois, eu égard à la complexité du cas, en collaboration les unes avec les autres.

On trouve en premier lieu la juridiction communautaire propre aux Juifs. Elle règle les affaires de la communauté relevant du droit civil ou religieux. Adéfaut d'une grande communauté avec des rabins de notoriété, les jugements sont rendus à Nicopolis ou à Salonique.

En second lie·· les Juifs sont soumis à la juridiction interne de l'Etat valaque. Les rapports avec les Roumains et les autres habitants respectent les coutumes traditionnelles du pays. Les litiges sont jugés par le prince de Valachie et sa cour judiciaire, en collaboration avec des représentants légaux des communautés juives. En l'état actuel de la recherche, on ne peut pas parler, jusqu'à la fin du XVIe siècle, d'une législation spéciale prohibant les rapports avec les Juifs. C'est là une situation assez particulière par rapport à celle connue dans les Etats voisins avec la Valachie et la Moldavie (44).

Enfin, dans les litiges concernant les Juifs en qualité de sujets ottomans, on observe un élément de droit international. Celui-ci est concrétisé dans les démarches du Sultan de Constantinople, appelé surtout à arbitrer les cas exceptionnels, sur la demande du Prince de Valachie. Dans ce contexte s'inscrit le firman d'octobre 1568, édicté suite aux plaintes du prince Alexandre II, au sujet des Juifs qui exerceraient une activité néfaste pour l'économie de la Valachie (45). Malgré la virulence du texte, qui devance une attitude antisémite souvent propre aux temps modernes, les sources contemporaines discutées révèlent une autre ambiance générale. Sollicités successivement par chaque prince roumain, les Juifs balkaniques vont continuer à s'implanter en Valachie tout au long de la deuxième moitié du XVIe siècle. Ils jouent souvent, indirectement, un rôle modérateur dans les relations diplomatiques entre l'Empire ottoman et les princes roumains. Leur rôle est prédominant sur le plan financier d'une économie traditionnelle au bord de la crise. A la fin du XVIe siècle, lorsque les relations politiques roumano-ottomanes entreront dans une phase de crise aiguë, les Juifs en subiront les conséquences aux côtés des autres sujets turcs.

NOTES

1) Voir par exemple l'étude d'Andrea Rasenti, "Comunità e tradizione ebraica nell'ambiente sociale dei Balcani durante i secoli XVI e XVII". Storia medievale e moderna. Istituto Lombardo (Rend. Lett.), 109, pp. 317-330; ou les informations partielles de la synthèse de S. W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, t. XVIII, "The Ottoman Empire, Persia, Ethiopia, India and China", New York, 1983.

2) Andrei Pippidi, "Juifs et Roumains aux XVIe et XVIIe siècles selon quelques nouveaux témoignages". Etudes et Documents Balkaniques et Méditerranéens, 10, pp. 68-85, Paris, 1986. Voir aussi notre recueil de sources, Izvoare şi màrturii referitoare la Evreii din România (Sources et témoignages concernant les Juifs de Roumanie), Bucarest, 1986 - cité plus loin I.M.E.R., I.

3) Parmi les plus importantes: M. Schwartzfeld, "Ochire asupra istoriei evreilor din România de la început pânà la mijlocul acestui veac". Anuarul Societàţii istorice Iuliu Barasch, I/1887. - N. Iorga, Istoria evreilor în Ţerile noastre, Bucarest, 1913. - M. A. Halevy, "Comunitàţile evreieşti din Iaşi şi Bucureşti, pânà la Zaverà (1821)", Sinai, III, 1931, pp. 11-112.

4) Sur ce problème, voir plus récemment l'ouvrage collectif, Constituirea statelor feudale româneşti, Bucarest, 1980; aussi, Şerban Papacostea, "Inceputurile politii comerciale a Ţàrii Româneşti şi Moldovei (secolele XIV-XVI). Drum şi stat." Studii şi materiale de istorie medie, X, Bucarest, 1983.

5) A. Schreiber, le chapitre "Hungary", dans The World History of the Jewish People. Jews in Christian Europe 711-1096, C. Roth éditeur, 1966, pp. 313-319. - Irving A. Agus, Urban Civilization in Pre-Crusade Europe. A Study of Organized Town-Life in Northwestern Europe during the Tenth and Eleventh Centuries Based on the Responsa Literature, Leiden, 1968. - Al. Gieysztor, "Les Juifs et leurs activités économiques en Europe orientale", dans le volume, Gli Ebrei nell'alto medioevo, I, Spoleto, 1980, etc. Voir aussi des opinions intéressantes sur les habitats et les communautés juifs autour des pays roumains, chez Bernard D. Weinryb "The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography", dans le volume, Studies and Essays in Honour of Abraham A. Neuman, Leiden, 1962.

6) Viaţa şi scrierile lui Grigorie Ţamblac, edité par l'évêque Melchisedec, Bucarest, 1884, pp. 95-96. - I.M.E.R., I, p. 10, n° 7. Voir aussi S. Papacostea, op.cit., pp. 35 sq.

7) Vers 1300; Georgios Pachymeres, in Fontes historiae daco-romanae, III, Scriptores Byzantini, Bucarest, 1975, pp. 450-451. - N. Iorga apud G. I. Bràtianu, Recherches sur Vicina et Cetatea Albà, Bucarest, 1935, p. 73. Cependant, les sources génoises connues ne mentionnent pas des Juifs dans les colonies situées en Dobroudja.

8) I.M.E.R., I, p. 10, n° 8. - N. Constantinescu, "Curtea domneascà din Argeş, probleme de genezà şi evoluţie", Buletinul Monumentelor Istorice, XL, 3, 1971, pp. 18-19 et n. 3.

9) On invoque souvent l'opinion de S. A. Rosanes (Dibré yemé Yisrael be Togarma, I, p. 20) selon lequel la mention du rabbin Shalom de Neustadt à Vidin, en Bulgarie, vers la fin du XIVe siècle, prouverait l'existence d'une communauté des juifs aschkenazim, venues de Hongrie autour de 1360. En fait, le seul témoignage d'époque, la chronique de I. Thuroczi, est explicite: "Ludovicus...omnes Judaeos per totum regnum Hungariae licentiavit et expelli mandavit...Et sic omnes de regno Hungariae in Austriam et Bohemiam recesserunt et dispersi extiterunt", cf. Monumenta Hungariae Judaica, V/1, Budapest, 1959, pp. 15-15 (=M.H.J.)et I.M.E.R., I, p. 11, n° 10. Voir aussi les réserves formulées par S. W. Baron, op.cit., XVIII, pp. 21 et 449, n. 21. Toutefois, la présence des Juifs à Vidin pendant le règne de Louis d'Anjou n'est pas exclue. La région de Vidin fut englobée provisoirement par le royaume hongrois durant les années 1365-1369 et, tenant compte de l'importance de la ville située sur la route commerciale vers la côte dalmate et vers Constantinople, une implantation des commerçants juifs hongrois pourrait être envisagée. Sur le sens de la politique hongroise à l'époque, voir S. Papacostea,"Kilia et la politique orientale de Sigismond de Luxembourg", Revue Roumaine d'Histoire, XV, 1973, 3, pp. 421-436 et "De Vicina a Kilia. Byzantins et génois aux bouches du Danube aux XIVe siècle". Revue des Etudes Sud-Est Européennes, XVII, 1979, 2, pp. 210-217.

10) S. Papacostea, "Inceputurile politicii comerciale...", pp. 10 sq.

11) La situation de la Moldavie et les rapports entre les commerçants juifs de Pologne et les pays voisins furent sensiblement différents. Nous croyons devoir revenir sur ce sujet.

12) Sur les lignes générales de la situation, N. Iorga, Histoire des Roumains et de la Romanité orientale, IV, "Les Chevaliers", Bucarest, 1937.

13) I.M.E.R., I, p. 16, n° 16.

14) Ibidem, p. 17, n° 17, et M.H.J., V/1, pp. 85-86.

15) Quellen zur Geschichte der Stadt Kronstadt, I, p. 185.

16) I.M.E.R., I, pp. 18-19, n° 19.

17) Ibidem, p. 26, n° 31.

18) Sur les Juifs de Bulgarie voir surtout les études de Eli Eskenazi publiées dans Annual, vol. I-V, Sofia, 1966-1970, ainsi que son recueil des sources, Fontes hebraici ad res oeconomicas socialesque terrarum balcanicarum pertinentes, editeur Aser Hannanel et Eli Eskenazi, I-II, Sofia, 1958-1960.

19) I.M.E.R., I, pp. 30-31, n° 38.

20) I. S. Emmanuel, Histoire des Israélites de Salonique, Paris, 1936.

21) S. Panova, "The Jewish Population of the City of Sofia (during the XVIth-XVIIth century)", Annual, XV, Sofia, 1980. - N. Todorov, The Balkan City, 1400-1900, Seattle et Londres, 1983.

22) Il faut souligner que la situation ne concerne pas exclusivement les Juifs, s'étendant à toutes les catégories de commerçants; cf. les observations de N. Iorga, Istoria comerţului românesc, in Opere economice, edité par G. Penelea, Bucarest, 1982. Au sujet des Juifs en particulier, voir E. Eskenazi, "Jewish Documents about Jews Murdered and Robbed on the Balkan Peninsula during the XVIth and XVIIth centuries", Annual, V, Sofia, 1970, pp. 73-102.

23) I.M.E.R., I, p. 33, n° 41.

24) V. Costàchel, P.P. Panaitescu, A. Cazacu, Viaţa feudalà în Ţara Româneascà şi Moldova (sec. XIV-XVII), Bucarest, 1957, pp. 100-102.

25) M. A. Mehmet, Documente turceşti privind istoria României, I, 1455-1774, Bucureşti, 1976, pp. 51-52.

26) I.M.E.R., I, pp. 34-35, n° 42 et Fontes hebraici..., I, pp. 482-483, où la réponse est datée de 1560.

27) A. Pippidi, op. cit., pp. 71-72.

28) I.M.E.R., I, pp. 37-39.

29) Ibidem. Detail intéressant, le commerçant tué achetait apparemment pour quelqu'un d'Adrianople et les autorités judiciaires roumaines liquidèrent directement avec celui-là les biens confisqués. Pour un cas semblable, voir Ibidem, p. 30, n° 36.

30) Voir surtout Henri H. Stahl, Les anciennes communautés villageoises roumaines. Asservissement et pénétration capitaliste, Bucarest-Paris, 1969.

31) Des données rema/quables dans une récente contribution de Jonathan I. Israel, European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750, Oxford, 1985.

32) I.M.E.R., I, p. 47, n° 61.

33) Ibidem, I, pp. 55-57, n° 72.

34) La même année, un autre document évoquait "les fils de l'intendant Dumitru, pauvres, en grande difficulté et en grand besoin et très endettés envers des Juifs et des Turcs"; cf. Ibidem, p. 55, n° 71. Voir les précisions sur le sens du terme "pauvre" (paysans dépourvus de terre et obligés de travailler de leurs bras pour assurer leur existence). - Ştefan Andreescu, "La pauvreté à la fin du Moyen Age roumain", Revue Roumaine d'Histoire, XXII, 1983, 4.

35) E. Schwartzfeld, "Màcelul evreilor sub Mihai Viteazu al Munteniei şi Aron Vodà al Moldovei", Anuarul pentru israeliţi, IX, 1886-1887, pp. 70-83. Le sujet mériterait une reprise de la discussion; quelques opinions dans notre étude introductive à I.M.E.R., I, p. XXV.

36) Henri H. Stahl, op. cit., pp. 210 sq.

37) I.M.E.R., I, pp. 48-49, n° 63.

38) L'acte, daté du 20 juin <1584>, rappelle une transaction opérée pendant le règne du prince Mihnea II (1577-1583); cf. Documente privitoare la istoria României. B. Veacul XVI, V, pp. 161-162. L'existence du village est attestée seulement durant le XVIe siècle.

39) Désigné seulement sous l'appellation "le Juif" (Jid), correspondant à peu près au nom du village, fait qui peut donner lieu à des confusions.

40) Sur le droit de préemption, voir Val. Georgescu, "La préemption et le retrait dans le droit féodal de Valachie et de Moldavie. Aspects de structure et de réception", Nouvelles Etudes d'Histoire, 3, 1965, pp. 181-203.

41) I.M.E.R., I, p. 61, n° 79.

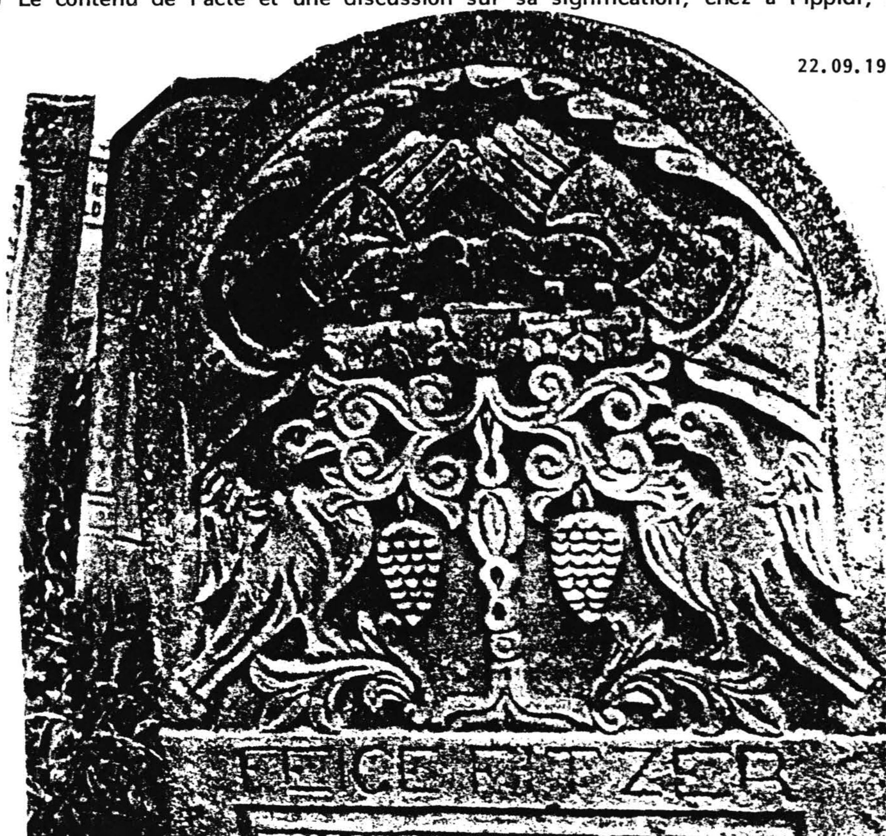
42) Une ampleur dont une étude utile serait permise par les informations relativement riches.

43) Voir les dispositions des recueils législatifs, Pravila de la Govora, ou Indreptarea Legii (cf. I.M.E.R., I, pp. 96 et 103, n° 132, 142.

44) A l'exception des mesures passagères anti-juives de Michel le Brave, de 1599-1600, les premières repressions antisémites en Valachie sont signalées seulement au début du XVIIIe siècle .

45) Le contenu de l'acte et une discussion sur sa signification, chez à Pippidi, op. cit., pp. 70-71.

22.09.1986



LES MAISONS DES NOTABLES DE SIATISTA
Architecture et décoration intérieure au XVIIIe siècle

Melpomeni Kanatsouli

Divers spécialistes de l'art balkanique ont soutenu que la peinture profane ornant l'intérieur des maisons au 18e siècle, est un phénomène artistique commun aux peuples faisant jadis partie de l'empire ottoman. Les centres urbains de la Grèce, tels que Veria, Kastoria, Ampelakia, Siatista, où se trouvaient concentrées des populations grecques, comme aussi des villes importantes appartenant actuellement à la Bulgarie, l'Albanie, la Jougoslavie et la Turquie, ont adopté et cultivé une peinture semblable. Parmi ces villes dont l'évolution est comparable (développement du commerce, contacts avec l'Europe, formation d'une classe bourgeoise) nous avons choisi le cas de Siatista en décrivant quelques aspects de l'architecture et de la décoration intérieure des maisons de notables.

La ville de Siatista a été fondée sur le flanc du Mont Vélia à une distance de 25 km de Kozani, en Macédoine occidentale. La ville était divisée en deux quartiers, Hora et Gerana, qui, de nos jours, à la suite de l'augmentation de la population se sont presque fondus. Au XVIIIe siècle la ville était florissante; certains de ses habitants voyagent à l'étranger, pratiquent le commerce et deviennent les représentants des producteurs des diverses régions de la Grèce. Grâce à leurs qualités, ils gagnent les marchés de Venise (XVIIe siècle) et plus tard ceux de l'Autriche et de la Hongrie (XVIIIe siècle) (1). Le commerce leur permet de voyager, de faire fortune, de connaître une meilleure façon de vivre. Rentrant chez lui, chacun veut que sa maison se distingue des autres par la somptuosité et la richesse de la décoration. Les plus riches habitations sont celles construites au 18e siècle, époque où la ville se trouvait à son apogée et à un moment où les propriétaires ne faisaient pas attention aux dépenses s'il s'agissait de la décoration de leurs maisons.

Maison et cour étaient entourées d'une haute clôture solidement construite. Dans la cour extérieure, souvent pavée, il y avait un four, un puits et quelquefois la cuisine. Les matériaux utilisés pour la construction étaient la pierre, le bois et un mortier composé de chaux et d'argile. L'architecture locale se caractérise par le fait que les fenêtres s'appuient sur une corniche appelée 'poulitsa', ou 'poltsa', ou 'gilvil' (2). Sur la façade de presque toutes les maisons est inscrite la date de construction; on remarque également divers éléments décoratifs peints (comme par exemple des fausses fenêtres, des bateaux, des arbres, des motifs géométriques, des rosaces) (3). Les toitures sont recouvertes de tuiles de type byzantin.

Après avoir franchi l'entrée principale, placée toujours sur le côté méridional, on pénètre dans une cour intérieure pavée, appelée 'messia', ou 'missia', ou 'embati'. Cette cour communique avec les caves dont le sol se trouve à un niveau plus bas que celui de la cour. Ces lieux étaient aménagés pour la conservation des aliments et particulièrement l'installation de tonneaux remplis du fameux vin de Siatista. Deux escaliers intérieurs mènent du rez-de-chaussée aux deux autres étages de la maison. Le premier étage est désigné dans le vocabulaire local comme 'metzopatoma' et le deuxième simplement comme 'orofos' - étage. L'escalier qui mène au metzopatoma se trouve en face de l'entrée et donne sur un couloir qui communique avec les pièces du premier étage, ('iliakos' ou 'diliakos') et les chambres d'hiver ('heimoniagikoi ontades'). Le diliakos sert de salle d'accueil pour les hôtes, surtout pendant les jours de fête. Il a deux ou trois fenêtres et constitue toujours la pièce la plus soigneusement décorée. Les 'farsomata', revêtements en bois au décor somptueux recouvrent les murs.

Un deuxième escalier, à gauche de l'entrée de la maison, mène vers une grande salle, ('anoi') située au deuxième étage. Le mur nord de cette pièce forme en général un encorbellement, ('sachnissi'). Les quatre pièces du deuxième étage étaient habitées en été seulement; elles sont disposées de part et d'autre de la salle, de telle sorte que deux d'entre elles sont orientées vers l'ouest et les deux autres vers l'est. Toutes les pièces sont décorées; les armoires, les farsomata, le plafond, sont recouverts de motifs géométriques ou stylisés, (d'inspiration phytomorphe ou anthropomorphe).

On doit noter ici un aspect particulier de Siatista, à savoir les placards incorporés dans un pan du mur ('messandrés' ou 'moussadrés'); la partie du placard destinée au rangement des couvertures est appelée 'giouki'. Dans certaines maisons, les messandres forment de petites voûtes ('poulitses'). Les farsomata s'appuient sur une corniche intérieure, ('poltsa'), placée sur le pourtour des quatre murs de la pièce. Le 'tavani' - plafond est un endroit essentiel pour la décoration intérieure. Son ornementation se situe principalement au centre, à l'intérieur d'un rectangle appelé 'koumbes' ou 'tavlas'. Sa décoration consiste en de nombreux motifs entrelacés rappelant des arabesques et utilisant des couleurs variées et gaies.

Le rez-de-chaussée fait office de cave alors que les pièces du metzopatoma et de l'étage servent de chambres à coucher et de salles de séjour. Le metzopatoma étant plus chaud, les habitants préféraient y demeurer en hiver, d'où leur nom de chambres d'hiver. Par contre, l'étage était utilisé comme résidence estivale. Il est vrai qu'un grand nombre de pièces était utilisé, car sous un même toit vivaient plusieurs personnes apparentées, le père et la mère, leurs enfants mariés avec leurs propres enfants. Le mobilier est simple et consiste surtout en tables et en matelas. Mais, dès que les marchands siatistiens établissent des relations commerciales avec l'Europe, ils rivalisent dans l'importation de mobilier: coffres vénitiens, mirois, cristaux et verreries de Bohème, porcelaines.

Le plan, ainsi que l'agencement des pièces et la décoration intérieure, sont les points communs des maisons siatistiennes. Certes, on observe des variations plus ou moins importantes, en rapport avec la date de construction et de décoration des maisons et les possibilités éocnomiques du propriétaire. Parmi toutes ces maisons seront décrites attentivement celles de Manoussis, de Neradzopoulos et de Poulkidis, datées du 18e siècle, afin de formuler quelques observations sur leur décoration intérieure.

*

L'iliakos de la maison de Manoussis (construite en 1763) est décoré en 1787. Les motifs des panneaux décoratifs, formant une frise au dessus des fenêtres, sont des corbeilles pleines de fruits, des vases aux anses recourbées, garnis d'oeillets et de feuilles, des palmettes centrales terminées par des oeillets aux feuilles lancéolées. Dans la maison de Manoussis, l'ornement a un rôle prépondérant; les motifs naturalistes - fruits, feuilles d'arbres - sont fortement stylisés et deviennent des motifs purement décoratifs. A l'époque où cette décoration était entreprise, toute la péninsule balkanique et l'empire ottoman sont inondés de motifs du même genre qui prennent place dans l'ornementation de tous les édifices, profanes ou religieux. Cet art présente une prédilection manifeste pour certains mofits végétaux. Il prend naissance à Constantinople où il est élaboré et où il atteint la perfection. De là il se répand dans les centres urbains de l'empire, avec un décalage de quelques années, et gagne une région après l'autre étant finalement incorporé aux arts locaux.

Au 18e siècle et notamment sous le règne brillant du sultan Ahmed III (1703-1730), connu comme l'époque de la tulipe, non seulement il y eut apport et assimilation de plusieurs motifs de l'art rococo, mais un certain langage artistique personnel s'est développé, caractérisé par le raffinement, le plaisir et la douceur de vivre (4). A l'époque de la tulipe où le goût pencha vers le naturalisme, les ornements à motifs de fruits devinrent à la mode. La remarquable "pièce aux fruits", à Topkapi, de l'époque d'Ahmed III est ornée de compotiers débordans de fruits; elle constitue un exemple magnifique d'exécution de ces motifs.

Il nous reste à aborder un autre problème, à savoir comment les artistes grecs, malgré leurs connaissances techniques limitées sont parvenus à s'initier à l'art officiel de la capitale? Selon nous, c'est toujours grâce aux peintres d'origine grecque ou balkanique, migrant de région en région, qu'ont pu se propager les influences de l'art officiel de la capitale sur l'art des peuples de l'empire. N. Moutsopoulos (5), d'après les récits de vieux maçons, et O. Barkan (6) d'après les archives concernant la construction de la mosquée Sülemaniye, certifient la présence d'artisans grecs à Constantinople. D'ailleurs, nous avons la preuve que le peintre Denis de Fourna, d'autres aussi, y étaient refugié (7).

Il apparaît comme essentiel de prouver la présence des peintres grecs à Constantinople et par conséquent d'examiner les relations de leur art avec l'art de la capitale. Ceci nous permet de faire une analyse des tendances stylistiques et des motifs décoratifs. Constantinople jouait un rôle primordial dans la transformation et l'évolution des nouvelles structures sociales, politiques et intellectuelles de l'empire turc. Mehmed II, le Conquérant, a respecté la capitale chrétienne et lui et ses successeurs rivalisèrent dans l'embellissement de la ville en faisant construire les plus somptueux édifices religieux ou profanes. Durant le règne de Soliman le Magnifique, le meilleur architecte turc, Sinan Bey, a achevé un vaste programme de construction à Constantinople et dans d'autres villes turques. Par la suite, de nouvelles habitudes d'origine étrangère envahissent la cour ottomane. Constantinople, pôle de l'empire, attire des artistes musulmans et chrétiens, ainsi que des occidentaux qui non seulement gagnaient leur vie, mais aussi véhiculaient les idées des courants artistiques modernes qui circulaient dans l'empire ottoman ou en Europe.

Constantinople devient un creuset où diverses formes artistiques se mêlent; la tradition musulmane et les réminiscences de Byzance s'adaptent aux styles broque et rococo de l'Europe occidentale. Cette situation permet aux artistes venus par hasard ou à dessein de tous les coins de l'empire, de comprendre les nouvelles tendances artistiques de l'époque et de les adapter aux styles et aux habitudes locales de leur pays. Dans les mosquées, et surtout dans les maisons des marchands turcs ou chrétiens demeurant à Constantinople et dans les autres centres commerciaux d'Anatolie, les peintres grecs coppèrent avec des artistes musulmans et se familiarisent avec le style artistique à la mode. Ce style se complaît dans la représentation d'ornementations florales combinées avec des paysages urbains, panoramas de villes, monuments divers. En rentrant dans leur pays, les peintres grecs rapportent la conception d'un art considéré comme représentatif pour l'époque. Il est vrai que seule une minorité de peintres grecs pouvait se déplacer et donc connaître sur place l'art de l'empire, mais ils suffisaient à propager l'art de la capitale parmi les peintres autochtones.

Revenons à la description de la maison de Manoussis. Au-dessous de l'escalier conduisant au deuxième étage, le reste du mur ouest est utilisé à des fins décoratives; la zone supérieure, en forme de triangle ou rectangle, comprend trois panneaux décoratifs, ornés d'une fantaisie de lignes rouges contournées rappelant le style rocaille. Un cartouche rouge pâle terminé par des feuilles de palmier occupe le centre d'un panneau alors que le panneau central est orné d'un autre grand cartouche entouré de feuilles et de branches. Le mot cartouche désigne un motif courant dans le style rocaille, style ornemental en vogue sous Louis XV. Il s'agit d'un ornement sculpté ou dessiné en forme de carte à demi déroulée et destinée à recevoir une inscription, une devise, des armoiries (8). Le cartouche, la coquille, ainsi qu'une profusion d'ornements contournés, de motifs en forme de C, de motifs naturalistes, de palmettes, de volutes, caractérisent ce style très apprécié sous le règne de Louis XV qui porte le nom de rococo ou rocaille (9).

Il ne s'agit pas de pousser ici notre discussion vers l'analyse esthétique de ce style; la question qui nous préoccupe est de chercher comment les artistes grecs utilisaient des modèles du style rocaille. Depuis 1700, en Europe occidentale, se multiplient les livres d'ornements, recueillant des collections de dessins de motifs ornementaux. Ils remplissent une double fonction, pédagogique et commerciale. Les recueils servent de modèles pour les artistes exécutants et de catalogues pour la clientèle. Le desin seulement semble apte à rendre perceptibles aux clients et aux exécutants (artistes, artisans) les intentions du créateur (10). De grands décorateurs ont publié des livres d'ornements (A. Meissonier, François Cuvilliès ou Jacques de Lajoue par exemple). Il suffisait alors de feuilleter simplement un de ces recueils d'ornements pour comprendre que les peintres grecs pouvaient facilement y recopier des cartouches, des coquilles, d'autres motifs encore. Certes, nous n'irons pas jusqu'à prétendre qu'eux mêmes se procuraient ces dessins conformes au goût artistique du jour. C'étaient les clients qui ramenaient de leurs voyages dans les pays de l'Europe centrale ou occidentale les dessins, et les fournissaient aux peintres autochtones et leur demandant de les copier fidèlement.

Arrêtons-nous un peu sur la représentation du monastère de Vatopédi ornant l'un des "farsomata" de la pièce nord-est, ainsi que celle du monastère de Lavra de la maison de Neradzopoulos (construite en 1754). Contrairement à d'autres panneaux où la beauté, l'éclat et l'harmonie des coloris sont étonnants, la gamme des couleurs est ici pauvre. Ceci n'est pas fortuit; le peintre est totalement influencé par son modèle, qui doit être une gravure représentant l'un des monastères du Mont Athos. Nous avons trouvé une gravure représentant le monastère de Vatopedi, exécutée par un artiste anonyme en 1792 à Vienne, qui pourrait être le modèle de la peinture murale (11). Il s'agit d'un contraste de blanc et de noir. En recopiant fidèlement son modèle, le peintre n'a pas osé colorier les motifs, il est resté prisonnier de la technique de la gravure à l'époque. Mais, cette composition de teintes sombres suggère toute la grandeur, la prestance et la sainteté du Mont Athos.

De la même source, c'est-à-dire des gravures - s'inspire la peinture murale ornant la pièce sud-est de la maison de Poulkidis, datée vers 1752-1759 et représentant une ville. Celle-ci présente plusieurs analogies avec les vues de Constantinople ornant des maisons bourgeoises de Kastoria (la maison de Nadzi), (12), de Siatista (maison Tzona) (13) ou d'Ampelakia (maison Swartz) (14). La ville représentée sous un aspect panoramique, est divisée en trois quartiers. Celui de gauche regroupe des maisons à toits rouges rigoureusement semblables entre elles. Au coin gauche, une tour pourrait s'identifier avec la tour de Léandre. Les églises chrétiennes apparaissent dans la partie droite de la ville, et nous obligent à localiser ici les quartiers chrétiens. Remarquons que l'artiste a inversé les données géographiques en plaçant les quartiers chrétiens sur la côte asiatique. Mais cette inversion, ainsi que l'édifice rectangulaire entouré d'une clôture et occupant le centre du tableau, témoignent des conventions régissant l'iconographie de Constantinople à l'intérieur des maisons bourgeoises grecques. - La grande diffusion des vues de la capitale turque dans diverses régions nous amènent à conclure que le prototype est constitué par les gravures contemporaines, européennes ou grecques, dont l'origine remonte au XVIe siècle. Pour être plus précis, nous devons citer un des plans cartographiques de Constantinople, gravé par Andrea Vavassore en 1612, et qui aujourd'hui se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris (15).

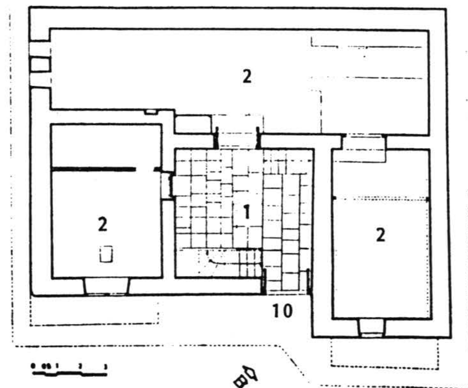
On peut facilement comprendre pourquoi les représentations des villes étaient si fréquentes et si plaisantes dans la peinture grecque du XVIIIe siècle, en considérant le rôle important joué par les centres bourgeois dans la vie économique et culturelle de la Grèce. Les villes étaient très favorisées; elles étaient des centres commerciaux et de communication, des sièges de l'administration politique, militaire et religieuse, qui concentraient les classes sociales les plus aisées. L'argent y jouait un rôle important, les conditions d'éducation et de vie étant meilleures que celles de la campagne, incitaient les citadins à manifester leur exigences esthétiques et culturelles; leur attrait pour les produits étrangers précipite la transformation de la vie sociale (16).

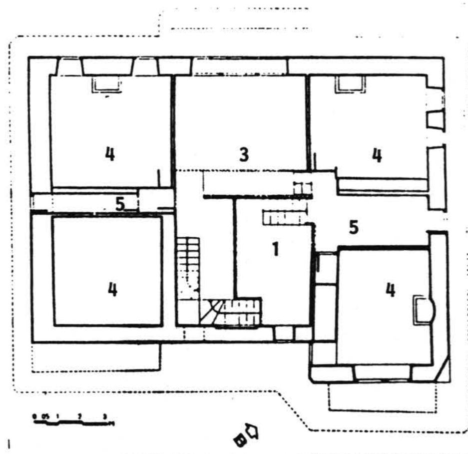
Plus encore, les représentations peintes des villes ont subi l'influence de la grande diffusion des mythes que la tradition populaire avait forgés. Les produits des villes étrangères lancés sur les marchés grecs, la renommée de certaines villes, leur richesse, ont fasciné le peuple grec et ont excité son imagination. Un sentiment d'admiration envers certaines villes dominait dorénavant les créations populaires de l'art et de la poésie grecques (17).

Il n'est plus nécessaire d'insister sur le fait que les gravures européennes représentant des motifs rocaille et des images de villes, les gravures de la ville de Constantinople et des monastères du Mont Athos, étaient les principales sources d'inspiration pour les peintres locaux. On peut se poser la question de savoir pourquoi ces artistes ont-ils introduit dans la peinture siatistienne des éléments si hétérogènes, empruntés à diverses formes artistiques.

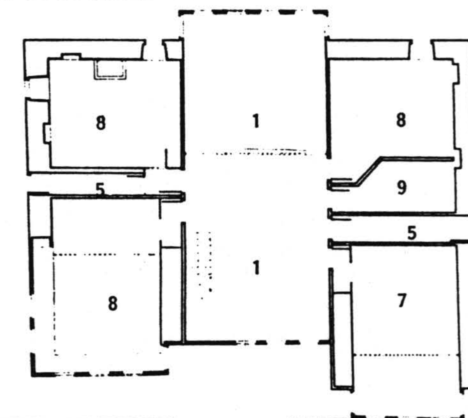
Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, la peinture profane était presque inexistante. Les Grecs n'avaient pas encore songé à la décoration intérieure de leur habitation, et c'était la peinture religieuse qui absorbait presque toute l'activité des peintres. Dans la deuxième moitié du XVIIIe siècle, les riches marchands grecs qui se faisaient construire des maisons où se mêlaient le fonctionnel et l'esthétique, se sont adressés aux peintres autochtones pour leur en confier la décoration. La peinture profane n'existant pas dans l'art grec, les peintres ne l'avaient donc jamais pratiquée. Cependant, ils ne rencontrèrent pas de difficulté majeure, puisque leurs clients leur fournirent les motifs du style décoratif européen. Les peintres se sont limités à copier les modèles importés. Ceci explique peut-être pourquoi les peintres profanes, contrairement aux peintres religieux, ne signaient jamais leurs oeuvres.











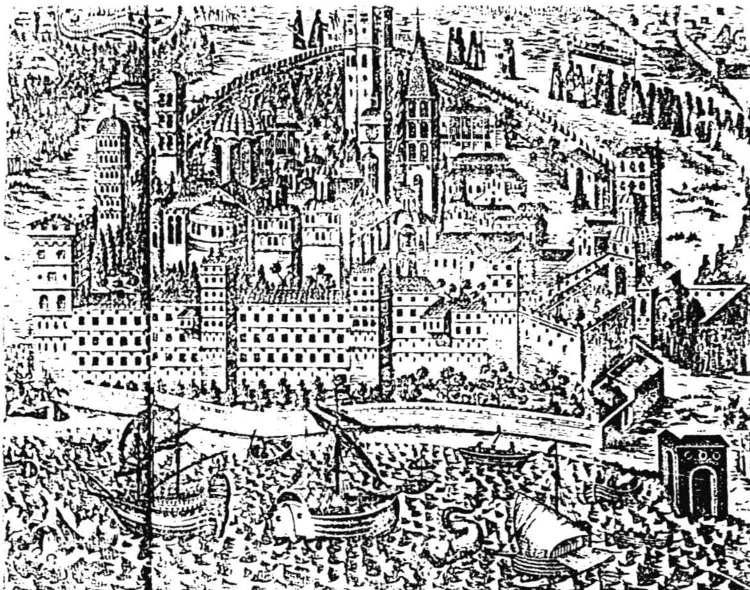
A C A) La carte de la Macédoine, avec la ville de Siatista.

D B) La façade de la maison de Manoussis.

B E C) D) E) Le rez-de-chaussée, le premier étage et le deuxième étage (maison de Manoussis)

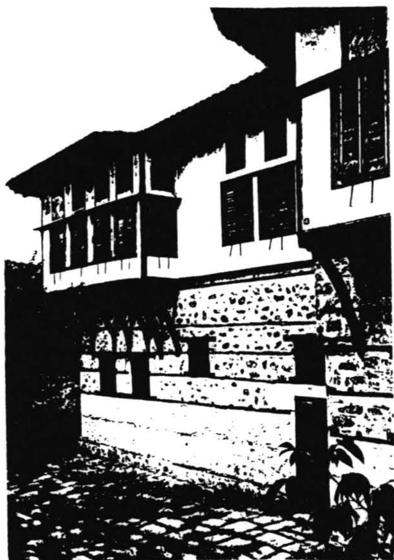
1- 'messia'; 2 - cave; 3 - 'iliakos'; 4 - chambre d'hiver; 5 - couloirs; 6- salle; 7 -'sahnissi'; 8 - chambres; 9 - cellier; 10 - entrée.













1 2
3 4
5 6

1) La maison de Manoussis; panneau décoratif (90X105 cm).
2) Monastère de Vatopédi; gravure imprimée en 1792 à Vienne.
3) La maison de Manoussis; "iliakos", frise décorative.
4) Cartouche de N. Pineau (1725).
5) La façade de la maison de Poulkidis.
6) Vue de Constantinople (maison Poulkidis).

"Le signe - l'image, n'est pas le reflet d'une chose, il est le reflet d'une opinion". (18). Nous avons choisi cette citation parceque la peinture de Siatista en atteste toute la justesse. L'oeuvre d'art n'est pas toujours créée dans le but exclusif de satisfaire à un plaisir esthétique, elle a toujours, en plus, une signification et véhicule une pensée de la part du créateur.

Le fait que des motifs du style rocaille aient été adoptés dans la peinture de ces trois maisons de Siatista, est facilement compréhensible, si l'on considère que le rococo n'était pas limité aux frontières d'un seul pays, mais s'était développé partout en Europe. De leur côté, les marchands grecs qui constituaient la première classe bourgeoise grecque, vivaient dans l'ambiance des villes européennes; ils apprenaient la langue du pays hospitalier, portaient des vêtements européens, s'impregnaient des manières et des styles de la vie européenne et dès qu'ils regagnaient leur patrie faisaient décorer leurs maisons dans un style européanisé. La pénétration de cet art dans l'art grec les confortait dans leur réussite en tant qu'européens, et leur permettait en plus, d'afficher une certaine attitude méprisante vis-à-vis du tyran. Ils adoptèrent ces motifs artistiques occidentaux seulement par mimétisme, sans avoir eu le temps de les assimiler. Il leur suffisait de les recopier pour se sentir semblables aux Européens.

Bien sûr, la valeur artistique finale fut assez contestable. Exprimé par les mains d'artistes peu expérimentés, cet art européen, simplifié, perdit de sa force. D'autre part, une thématique pareille, ayant un caractère plus ou moins décoratif, offrait au spectateur l'aspect d'un art joyeux, insouciant, donnant la priorité aux décors et aux couleurs; la profusion des motifs et l'opulence des couleurs allaient de pair avec l'aisance des propriétaires des maisons et devenaient le symbole de la classe sociale à laquelle ils appartenaient.

Parfois, la décoration intérieure s'alliant aux plafonds sculptés, à la polychromie des vitraux, aux lourdes cheminées, donnent à l'ensemble ce manque de simplicité qui traduit l'absence de raffinement de son promoteur. Mais l'ornementation intérieure des demeures de Siatista ne s'harmonisait-elle pas parfaitement avec l'idéologie de ces gens optimistes, sans problèmes élevés, dont l'intérêt prépondérant était la course à l'argent et à la célébrité et qui préféraient l'action à la pensée ou à la philosophie? Il serait inutile de désigner ces peintures du terme de "beau" ou de "laid" ou de rappeler que la beauté est subjective. Pour les citadins du XVIIIe siècle, la peinture siatienne était belle et admirable. Aujourd'hui elle peut donner l'impression d'un art très simplifié, voire même décadent. Mais cela est secondaire, ce qui est important est que cet art ait atteint sont but, celui d'exprimer par un répertoire thématique et par un style particulier, les préoccupations, les idées qui ébranlaient l'hellénisme.

Selon les mots de P. Francastel, cette peinture était "un objet de civilisation" (19) riche en signication, car elle reflétait la vie de la société grecque.

1) G. Laios - I Siatista kai oi emporikoi oikoi Hatzimihali kai Manousi. Thessalonique, 1982, pp. 12-17 et 40-42.

2) N. Moutsopoulos - "Ta arhontika tis Siatista". E.E.P.S., I, Thessalonique 1964.

3) K. Makris - (Les vitraux des maisons des notables depuis Byzance et jusqu'au baroque). Actes du 1er congrès de folklore, Thessalonique, 1975, p. 181.

4) M. Levey - The World of Ottoman art. Londres, 1975, pp. 112-114. - K. Yetkin - L'ancienne peinture turque; Paris, 1970, pp. 59-61.

5) N. Moutsopoulos, op. cit.

6) O. "Barkan - L'organisation du travail dans le chantier d'une grande d'Istambul au 16e siècle". Annales, 6, 1962, p. 1106.

7) P. Vasiliou - I agiografiki tehni kai oi zografoi tis stin Evritania, Zygos. Novembre 1957, pp. 19-24.

8) Le Petit Robert. Paris, 1978, p. 26.

9) Encyclopaedia Universalis, XIV, Paris, 1968, p. 29.

10) Le siècle du rococo. Art et civilisation du XVIIIe siècle. Exposition (15 Juin-15 Septembre 1958). Munich, 1958, p. 118. - M. T. Mandroux-Franca, Introduction artistique et 'mass-media' au 18e siècle. La diffusion de l'ornement gravé rococo au Portugal. Braga, 1974, p. 5.

11) P. Mylonas - Athos and its monastic institutions through old engraving and other works of art. Athènes, 1969, n° 23.

12) Elliniki emporiki navtilia (1453-1850). Athènes, 1972, p. 38, fig. 10.

13) Ibidem, p. 38, fig. 9.

14) Ibidem, p. 39. fig. 11.

15) M. Garidis - "Halkografika protipa gia tin kosmiki diakosmitiki zografiki to 18° kai 19° aiona". Makedonika, XXII, 1982.

16) Neoelliniki heirotehnia. Athènes, 1969, p. 23.

17) K. Makris - Politoies ton Trilou, Vimata. Athènes, 1979, pp. 16-18.

18) Pierre Francastel - Etudes de sociologie de l'art. Paris, 1970, p. 26.

LE MULET DANS LA VALLEE DE LA ROYA
Contribution à l'ethno-zoologie du mulet

Tristan Klein

La région dans laquelle j'ai effectuée mon enquête est la haute vallée de la Roya et plus précisément le village de Tende, situé à 45 km au nord de Vintimille et à 75 km de Nice. Le village se trouve à une altitude de 850 m. Son climat est tempéré-doux; la frontière nord fait une barrière qui arrête les influences de la Méditerrannée. C'est pourquoi sur le versant italien on trouve un climat plus continental et donc un enneigement plus abondant. Les saisons sont fortement contrastées, caractérisées par un été sec et chaud, traversé par des orages violents, un automne pluvieux, un hiver assez long qui semble se raccourcir et être moins enneigé à présent, enfin un printemps doux, époque des fontes.

Possédant depuis 1418 un chemin tout d'abord destiné au transports du sel entre le Comté du Piémont et celui de Savoie, la vallée de la Roya a été très tôt exploitée du point de vue commercial. Ainsi se sont créées les villages de St. Dalmas de Tende (d'abord couvent à vocation de relais) et de Fontan (sur l'ordre de Charles-Emmanuel Ier en 1616), lors de la construction de l'ouvrage définitif. Cette route va ouvrir la vallée et calmer les seigneurs qui vivaient du pillage. Vers 1920 Tende devient une cité garnison de quelques 2000 hommes; c'est aussi de cette époque que date la construction des forts et des routes stratégiques. Depuis 1814, date de la vente du comté au Piémont-Sardaigne, le pays était italien; il repasse à la France suite à un nouveau traité de Paris, après un plébiscite en 1947.

Le village de Tende tire principalement ses ressources actuelles d'un centre hospitalier, du commerce, de la maçonnerie et des administrations. Le village est composé pour moitié de résidences secondaires, fief des monégasques. La population, de 2000 habitants en temps ordinaires, peut passer à plus du double en été surtout avec l'attrait nouveau provoqué par le Parc National du Mercantour et la voie ferrée réouverte depuis 1979.

Provenance des mulets.

Tout ce qu'ont pu me dire mes informateurs tendasques corrobore parfaitement avec les renseignements donnés par P. Difflots (1918, pp. 59-60), à savoir que les mulets produits au Poitou étaient élevée et dressés dans la Drôme et la Savoie à partir de l'âge de six mois jusqu'à deux ans et demi ou trois ans, après quoi ils étaient vendus dans les divers départements français et italiens. Les mulets savoyards produits sur place étaient achetés surtout par l'armée. Tende, qui appartenait à l'Italie, allait chercher ses plus gros mulets de trait soit directement dans le Poitou, soit sur les marchés de Nice et Grasse. Par ailleurs certains maquignons allaient les chercher dans les Hautes Alpes et les Basses Alpes: "Les mulets, alors, on allait les chercher à Gap et à Seyne. Les mules étaient surtout pour le bât et pour la charrette locale. Ce sont de très bonnes mules, de très bons mulets, là bas, et puis les prix étaient bas, c'est pour ça!".

L'autre gros point de vente était le marché de Cunéo, plus grand centre agricole du Piémont. Souvent les mulets achetés étaient des mulets de réforme de l'armée: "Ils faisaient une autre vie /affirme un informateur de 83 ans/, parce qu'ils n'étaient pas usés à l'armée, quand ils ont tant d'années ils les réforment... L'armée c'était 40 jours l'été pour les manoeuvres et après ils se promenaient. Il y avait des militaires qui les nettoyaient et les tenaient à l'écurie...". En dehors de la Savoie, l'armée les achetait dans les Abruzzes, où ils sont de taille moyenne et trappus, très bons pour le bât; ou encore en Toscane et en Sardaigne. Ces mulets étaient donc achetés par les gens du pays ou venaient, sur la demande de l'armée et d'autres organismes, pour efféctuer les grands travaux.

Les mulets du Poitou, indispensables aux charretiers, pesaient entre 500 et 700 kg; un informateur me dit que la dernière mule de son père pesait 880 kg! Avant 1940 on pouvait compter environ 150 mulets pour une poulation de 3500 habitants à Tende; aujourd'hui il n'en reste que deux ou trois.

Le mulet et la route du sel.

L'un des premiers emplois du mulet, de manière intensive, a été la route du sel, on pourrait dire la muletière du sel puisqu'il ne s'agissait que d'un sentier qui serpentait le long de la vallée jusqu'au col de Tende, vers le Piémont. Il y avait un incessant va-et-vient de la mer, à Vintimille, jusque dans le Piémont, pour transporter cette denrée indispensable à la conservation des aliments. Ce n'est que entre 1780 et 1786 que fut construite la route, l'un des premiers axes internationaux qui permit cette fois le retour important des marchandises. Quoique améliorée, cette route n'était guère fréquentable que par les mulets et par des charrettes solides; d'autant plus que le tunnel n'existait pas obligeant tout le monde à effectuer la traversée épique du Col de Tende. Au milieu de celui-ci, à 1300 m d'altitude, se trovue la "Ca", sorte de couvent-relais où le voyageur démuni peut manger gratuitement un petit pain et un bol de soupe. Il y a aussi de grandes écuries pour les bêtes qui s'arrêtaient pour la nuit. A cette époque il y avait une réglementation qui ne permettait pas à n'importe qui de faire franchir le Col à des voyageurs, vus le danger de la route et son état déplorable.

Le mulet et la mine.

A l'ouest de Tende, aux portes de la Vallée des Merveilles, se trouve une mine de zinc et de plomb, à 1500 m d'altitude; elle a fermé ses portes en 1928. A la mine on utilisait le mulet de deux façons différentes; le premier usage perdura jusqu'à la fermeture, c'était le trait des wagonnets de minerai depuis l'intérieur de la mine jusqu'à la sortie. On l'utilisait aussi pour le transport de la blende, lavée sur place, vers la gare de Vievola au pied du col de Tende, où s'arrêtait le train en provenance de Cunéo. Les charrettes étaient chargées jusqu'à cinq tonnes, attelées à deux mulets et un âne, et la descente s'effectuait, comme partout, au frein que l'on devait soigneusement équilibrer. Cette deuxième tâche s'est arrêtée dans les années 1910, quand on a installé le téléphérique qui descend le minerai directement jusqu'à St. Dalmas-de-Tende. Ici s'était construite une usine à haut-fourneau pour traiter le minerai, d'ailleurs quasi pur. Voici ce que dit un ancien charretier, âgé de 83 ans: "Ils descendaient tout çà avec des chariots...Ils faisaient un voyage, des fois un voyage et demi jusqu'à Conventi...Sur la place il y avait le poids publique, ils pesaient puis ils l'emmenaient à Vievola...On chargeait sur les wagons, quand il y avait une société belge, ils pesaient les wagons et ils payaient les charretiers au poids...Alors le dernier travail qu'ils pouvaient faire, parce que à l'époque ils étaient charretiers comme maintenant camionneurs, c'était descendre le minerai; ils ne gagnaient pas beucoup, ils restaient des mois sans pouvoir monter, à la fin de la saison ils avaient la charrette cassée et le mulet usé".

Il n'est pas difficile d'imaginer à quel point ce travail était pénible, tant pour les hommes que pour les bêtes, quand on sait que les versants sont abrupts et que les routes étaient à peine tracées. Louis Riberi, le dernier maréchal-ferrant, me dit que chaque virage, chaque côte particulièrement raide de la route portait un nom connu des charretiers, en fonction non seulement des propriétaires jouxtant le chemin, mais aussi des incidents vêcus par tel charretier, par telle mule.

Le mulet et la production éléctrique.

Entre 1910-1915 et après la guerre se sont construites les usines hydro-électriques et les retenues d'eau qui ont justifié l'intérêt des français au sortir de la deuxième guerre, pour cette vallée éloignée de tout. Ces usines fournissent encore la plus grande part de l'électricité à Menton et à Nice, et en exportent beaucoup vers l'Italie. Le mulet était le moteur de ces constructions; il charriait tranquillement le ciment, les pierres, les briques, le sable et les autres matériaux, qui étaient nécessaires pour acheminer l'eau du lac de Mesces à l'aplomb de l'usine 700 m plus haut, ceci avec des galeries et des conduites forcées. Un informateur et son fils affirment: "On les a utilisés pour ravitailler les lacs de haute montagne quand ils ont fait les barrages, puis tous les ans ils faisaient l'entretien d'un lac parce que avec le gel...le ciment, les planches et tout...".

L'hélicoptère n'était pas encore en service et les téléphériques pas toujours appropriés, c'est pourquoi le mulet en montagne a mis si longtemps à disparaître, quand il ne perdure pas encore. On me précise aussi que pour monter les gros tuyaux de conduites forcées et les turbines au lac des Mesces, il a fallu employer les boeufs, tant la route était dure et les charges lourdes; on en attelait parfois 10 ou 12 paires. A l'époque il y avait tant de travail qu'ils ont même décidé pour ces constructions de faire venir une entreprise de transports extérieure, avec une trantaine de mulets; elle venait d'Alexandrie dans le Piémont, plus précisément de Badalucco: "Quand ils faisaient le lac long (2100 m), ils prenaient le ciment au Mesces (1300 m) - il y a le téléphérique qui le montait là - et ils le portaient jusqu'à là-haut".

Le mulet et les chemins de fer.

La vallée de la Roya est aujourd'hui desservie par une ligne de chemin de fer non électrifiée, réouverte depuis 1979, mais achevée à l'origine pendant l'entre-deux-guerres. Quelques années après la première guerre mondiale, la ligne n'arrivait toujours qu'à Vievola, au pied du Col de Tende versant français, après un tunnel de 4 km. Creusée à 75 % par des tunnels, cette ligne a mis des années à être achevée. Les tunnels hélicoïdaux succèdent aux viaducs ; c'est un ouvrage qui a nécessité longtemps l'emploi du mulet, alors que déjà les véhicules à moteur apparaissaient. On peut dire qu'il a servi un temps encore à fixer la main-d'oeuvre quand a débuté l'exode rural.

Comme dans les mines, les mulets étaient largement utilisés pour tirer les matériaux, lors du percement et de l'habillage des tunnels. Cinquante années d'un "travail de romain" me dit un informateur: "Les gens s'arrêtaient ici parce qu'on finissait la ligne de chemin de fer. Pourquoi on a toujours travaillé ici? Parce que la ligne a duré 50 ans. Avec le percement et tout, les mulets devaient porter le ciment, les pierres...Il n'y avait pas de béton, toutes les arcades sont faites en pierres de taille, il fallait allait les chercher. Là bas vers Cassini, il y avait deux ou trois carrières...Les briques? Elles arrivaient du Piémont avec les wagons, on les chargeait, c'était tout un travail de romain!". On passe sur les détails de la construction de cette ligne où les ouvriers, trop heureux de trouver du travail, remplaçaient facilement les mulets, n'épargnant ni leur temps, ni leurs forces.

Le mulet et le transport du bois.

Les transports du bois étaient, dès cette époque, destinés à la construction ou à la production du papier. En effet, les charretiers et les paysans ne faisaient pratiquement jamais leur

bois de manière intensive. C'est ce que m'explique une informatrice: "Mon père ne faisait jamais le bois, quand il faisait un transport il trouvait toujours un morceau, il l'embarquait, et tous les soirs il en apportait un peu". Le bois a fait travailler les mulets longtemps après la deuxième guerre me dit-elle aussi: "Quand mon mari est rentré, il avait des frères et soeurs petits, son père malade, il fallait faire quelque chose. Il avait acheté un mulet, même pas très gros, et puis il tirait plus que le mulet. A l'époque, avec quelques sous, il s'était équipé d'une charrette pour transporter le bois; parce que à la fin de la guerre et pendant la guerre, il y en avait beaucoup, c'était la seule ressource du pays. Tout le monde ne savait pas conduire et les gens avaient encore l'habitude du mulet, c'était encore le système".

Le mulet, auxiliaire indispensable, tirait les grumes pour les sortir des bois, puis tirait les charriots pour les transporter jusqu'à la gare de Vievola. De là, le bois était expédié vers les grandes scieries de Cuneo, qui, aujoiurd'hui encore, drainent les coupes de la région et vont en chercher dans la Marne. "L'exploitant prenait une coupe de bois et ensuite cherchait le charretier d'un côté et de l'autre pour désenclaver le bois...Quand on descendait le bois de Casterino ou d'ailleurs, on les attelait à 4 heures du matin et on ne les dételait plus jusqu'au soir à 6 ou 7 heures". Pour transporter le bois, les bûcherons et charretiers de Tende et de la Brique avaient une sorte de trinqueballe spécifique à la région: "I carri". C'était des charriots dont la partie avant et la partie arrière se désolidarisaient complètement, ne tenant que par les grumes posées dessus. On ne les attachait par deux barres sur les côtés que lorsque l'on ne transportait rien ou du bois coupé court chargé en largeur. Le mulet est donc resté indispensable pour ces tâches jusqu'à l'apparition de l'hélicoptère et des Unimogs capables d'accéder dans les endroits difficiles.

Le mulet et l'armée.

Comme on l'a vu, l'armée s'est largement servie des mulets, aussi bien pour tirer les canons que pour porter le ravitaillement. Cependant, en dehors des périodes de conflits ou de manoeuvres, l'armée faisait aussi travailler les charretiers. Ces derniers participaient à la construction des forts, des blockhaus et des routes stratégiques que l'on retrouve encore dans toute la région, et parciulièrement le long de la crête qui sépare le versant méditerranéen de la plaine du Pô, et sert actuellement de frontière.

F. Riberi, qui dirigeait une compagnie de transports, a travaillé durant toute la prériode de 1930 à 1940 pour l'armée; "Avant la deuxième guerre, un tâcheron était venu avec des mulets sardes. Là haut à Peyrafica, au Sabionne (différents cols où il y a des routes, des casernes, des blockhaus), j'avais fait venir des mulets des Abruzzes. Moi j'apportais le ciment et tout, là haut, avec des camions et il y avait une trentaine de mulets qui portaient tout à dos, quand on construisait les blockhaus pour la défense".

Un autre informateur se souvient aussi: "Une fois, ils avaient au moins 15 ou 20 mulets, et de Casterino on a porté de grosses plaques pour les forts. On les a chargés sur ces chariots jusqu'à l'Agnelet, et d'en haut on les a fait descendre vers les Speggi". Le père d'une informatrice a aussi travaillé à l'édification de ces routes et de ces forts:"Il fallait monter tout ce ciment à des endroits où il n'y avait pas de téléphérique, à Speggi, à la Minière, à Ourne, tout ça...Quand j'étais gosse, mon père partait le soir à minuit et il montait au col de Tende (où se trouve le fort central), puis il revenait par là pour aller à Ourne ou à Peyrafica. Pour toutes ces casernes, tu imagines tout ce qu'il y avait comme mulets, dans les années 1937-1938; la route de Speggi a été faite en même temps. Là, il y avait beaucoup de travail pour les mulets. Mon père travaillait et a toujours travaillé pour les militaires, même pendant la guerre de 1915-1918 /pour les Italiens la guerre a commencé en 1915/. Mon grand-père et ses fils fournissaient même la viande, ils avaient une boucherie. Ils avaient tellement de mulets qu'ils faisaient eux-mêmes les fers; dans ma famille ils étaient tous charrons ou maréchaux-ferrants...Tu vois, quand il y avait "i campi", les manoeuvres, les soldats étaient par exemple à la Brigue, alros mon père leur apportait une charrette de paille pour dormir, puisqu'ils avaient de la paille pour coucher par terre sous les tentes". Ou encore: "L'armée avait beaucoup de mulets. Nous leur fournissions le paille, le foin et l'avoine que mon grand-père faisait venir de loin par le train. Nous avions les transports de la gare aux magasins de l'armée".

L'armée, qui faisait donc travailler bon nombre de charretiers, jouait aussi un rôle très important dans les circuits d'échange de ces animaux, puisqu'elle achetait sur les différents marchés, mais aussi les revendait lorsqu'elle les réformait, et enfin les réquisitionnait en temps de guerre. Ces réquisitions ont beaucoup marqué mes divers interlocuteurs: "Une fois aussi, un mulet qu'on nous avait réquisitionné, un après-midi, on s'était mis sur le balcon et on le voit arriver avec les Allemands. Alors ma mère me dit: "Tiens c'est le Martin qui repart!" Et cet animal, quand il est arrivé là, il est reparti vers la remise, il a repris le chemin, ça nous a fait pleurer". - "A la dernière guerre ils ont réquisitionné, on avait un beau cheval, Maman pleurait. A la guerre de 1914, ils ont pris un mulet, la charrette ete même le bât /"i basti"/. Il y avait une file sur la place de la Résistance, je les vois encore...".

Le mulet et les paysans.

Pour le paysan, le mulet était un outil indispensable, un véritable capital: "Un outil de travail et un capital aussi, parce que quand on devait le remplacer, qu'il était trop vieux, c'était un véritable sacrifice que d'en acheter un autre. Il était plus difficile d'avoir un mulet, à l'époque,

qu'une voiture maintenant, parce qu'il fallait avoir l'écurie, la grange pour le foin, le garage pour y mettre la charrette, la remise. Les paysans n'avaient pas tous un mulet, ni les bergers; si tu n'avais pas l'usage, c'était assez cher à entretenir. Il fallait l'utiliser sans arrêt, par exemple quand on avait des vaches qui restaient là en hiver, il servait à sortir le fumier des étables. Les bergers qui en hiver vont sur la Côte, n'avaient pas besoin d'un mulet, alors l'été ils faisaient travailler les muletiers pour monter le sel".

Cette économie plus ou moins autarcique a conditionné jusqu'à la dernière guerre la physionomie du village. En effet, plus de la moitié de l'habitat était réservé aux bêtes, en écuries, étables et bergeries, et à leur nourriture pour l'hiver, entassée dans des granges, sans parler des remises et autres hangars pour les charrettes et les diligences. La provision de foin était faite elle aussi grâce aux mulets qui, plusieurs fois par jour transportaient des balles de foin, les 'berillun', depuis les campagnes jusqu'au village. Un informateur m'explique qu'ils chargeaient les mulets avec deux de ces ballots de foin qui pesaient entre 50 et 70 kg si c'était du foin de montagne, plus fin et plus riche en vitamines. Les berillun étaient inclinés sur l'arrière-train du mulet de façon à ce que celui-ci ne soit pas gêné pour tourner la tête dans les sentiers. Ces berillun étaient faits par une sorte de filet de cordelette tendu par un morceau de bois à chaque extrémité. Pour les charger, le mulet était équipé d'un bât spécial, formé de deux sortes de chaises en bois plein dont on se servait pour transporter le blé ou le ciment. Il y avait toute une technique pour qu'un homme seul puisse poser les deux berillun sans déséquilibrer le mulet et le bât. Il fallait maintenir avec deux cordes l'un des brillun au sommet du bât et le laisser rouler doucement à sa place en même temps qu'on posait le deuxième.

L'un de mes meilleurs informateurs, Louis Riberi, me raconte que les mulets descendaient en trois heures de Refrei, un petit hameau à 1400 m d'altitude, au bout de la vallée de la Pia jusqu'aux granges mêmes de la Pia, à 900 m et ils pouvaient faire le voyage jusqu'à quatre fois dans la journée. Certains paysans descendaient eux aussi un berillun en même temps."Tous les mulets ne supportaient pas le bât /me dit Mr. Gallo/; il fallait qu'ils soient habitués; la mule est plus résistante et plus calme. Il y avait une unité de mesure - 'a sauma' -, 100 kg, c'est à peu près la charge d'un mulet, cela dépend de la bête et de l'endroit".

Au printemps, le travail principal était le labour, après que le mulet eut monté le fumier dans des bas tressés à cet effet ou dans une espèce de besace. "On attachait le mulet avec une ficelle pendant la route, et lorsqu'on déchargeait, on prenait d'un côté, et zou! on basculait le tout". Le labour même se faisait avec une araire dans le temps, attachée à une sorte de brancard spécifique. On trouvait aussi le bouvier traditionnel qui se louait avec ses bêtes. Le mulet circulait à l'intérieur de la famille pour accomplir diverses tâches, et il était rarement prêté en dehors. Chaque journée était payée en journée d'homme. Ainsi, pour planter les pommes de terre, il fallait une personne pour tirer les bêtes, une pour poser les pommes de terre, l'autre pour le fumier et une dernière pour repousser la terre. Ainsi l'exisgeait la tradition communautaire. "Toutes les familles avaient un mulet ou un âne, mais on ne le prêtait pas facilement. Il arrivait quelquefois qu'ils en prennent un en société entre deux familles. Il y avait un proverbe qui disait, 'l'âne de moitié, le rat lui mange la queue' !" Autrement dit, si un propriétaire ne lui donne pas à manger, l'autre non plus.

Durant l'été, le mulet pouvait servir à transporter des pierres pour les murs des "planches", petites terrasses de jardinage, ou des lauzes pour couvrir les toits des maisons, bergeries et autres "ciabotu", petites maisons de campagne. A plus haute altitude les toits étaient recouverts de chaume.

La deuxième grande période était celle des moissons. En effet, tous les alentours de Tende n'étaient qu'un vaste champ de blé, et ce jusqu'à la dernière guerre. Aux abords immédiats du village se trouvaient les jardins potagers; plus loin, le foin, puis le blé, le seigle, l'avoine et l'orge."Mon grand-père avait une batteuse; c'était une grosse machine anglaise. Il y avait une aire de battage là où il y a maintenant le centre de convalescence. La machine marchait pendant un mois du matin au soir, sauf le dimanche, et sans compter ce qui se battait à la campagne avec le 'ribatte'. Les paysans étalaient les gerbes de blé en rond, puis ils attelaient le mulet à ce rouleau et le faisaient tourner; les dents battaient le blé petit à petit. Mon grand-père disait qu'ils en battaient autant à la campagne que lui avec sa batteuse. C'était pour la consommation, ils faisaient avec /pain, pâtes, polente/. Anciennement, il y avait beaucoup de gens du Piémont qui venaient acheter le blé de montagne pour la semence. A Casterino, on le semait avant même de faucher". Les mulets terminaient donc les moissons en descendant le blé qu'ils avaient battu auparavant. Ils servaient aussi à rapporter au village toutes les autres productions qui se faisaient en quantités suffisamment grandes, par exemple les pommes, les pommes de terre, les châtaignes.

Le mulet et les transports de marchandises.

Comme cela a été dit au chapitre sur la route du sel, l'une des vocations principales du mulet dans la région était le transport international des marchandises entre la Plaine du Pô, le Piémont et les côtes ligures et niçoises. Au fur et à mesure que l'état de la route s'améliorait, ces transports se sont intensifiés, jusqu'à l'apparition des camions après la première guerre mondiale. Une loi de 1860 favorisait d'ailleurs ces échanges en dispensant la vallée des droits de douane pour les produits du sol, du sous-sol et le bétail. Les trajets jusqu'à Nice s'effectuaient en trois jours-aller, trois jours-retour, que ce soit par les cols ou par Vintimille. Pour aller à Vintimille, il fallait deux jours. Le père d'un informateur a encore effectué ce voyage jusqu'à Nice: "Et mon père qui faisait le Col de Bruis et le Col de Braus, il prenait le traîneau à Breil jusqu'au Col de Bruis,

puis à Sospel pour le Braus. Il faisait ça pour son commerce de fromage. Il prenait le fromage dans toute la région et même dans le Piémont; il desservait Breil, Sospel, l'Escarène; il prenait toute une semaine pour faire ça. Il partait du lundi jusqu'au vendredi ou samedi. De l'autre côté, il y avait aussi le traîneau, parce qu'il rapportait du tabac et du vin".

Le traîneau était une paire de mulets ou un mulet supplémentaire, que l'on attelait aux charrettes pour leur faire franchir les cols ou les grandes côtes comme celle qui se trouve entre Menton et Vintimille. Ces mulets étaient détachés au sommet et redescendaient tout seuls jusqu'à l'écurie, sans que jamais rien ne les détourne de leur chemin. Avec les chargements qu'ils traînaient, les charretiers ne pouvaient effectuer plus de 35 km par jour. Ainsi, à toutes les étapes, se trouvaient des relais de charretiers, avec des remises, des écuries et des auberges. Louis Riberi me raconte qu'avec son père il a effectué plusieurs fois le voyage jusqu'à Vintimille; ils descendaient les produits locaux - pommes de terre, fromage, pommes, framboises - et ils remontaient des olives, de l'huile, du sel; au passage du relai d'Airoles, ils prenaient les pâtes fraîches chez sa tante. Sur la route il y avait aussi de petites côtes où le mulet ne pouvait monter, par exemple a 'passo stretto', dans les gorges. Dans ce cas, les charretiers s'entraidaient; celui qui suivait ou celui qui venait en sens inverse prêtait son mulet pour franchir l'obstacle.

C'est ce même système qui était appliqué par le père de Louis Riberi quand il allait chercher le foin de l'autre côté du Col de Tende, à Limonetto, pour le transporter à Vintimille. Louis et son père partaient donc à deux charrettes qu'ils chargeaient jusqu'à 25 berillun et ils faisaient des allers-retours, en dételant les mulets pour franchir les passages les plus raides. Vu le volume du chargement, les charretiers devaient être très habiles pour ne pas renverser charrettes et mulets dans la descente du col; "il fallait savoir équilibrer les freins". Certains charretiers faisaient le marché à Cuneo, le plus important marché du Piémont, et transportaient ensuite les marchandises sur la Côte (les oeufs, les poulets, les veaux), à partir de la gare de Vievola. Certains charretiers allaient jusque dans le Var pour y chercher le vin.

Les diligences et les malles-postes étaient tirées par des mulets (qui, dans ce cas, étaient des mulets entiers, non châtrés) et aussi, bien souvent, par des chevaux; les relais se trouvaient tous les 20 km, dans les deux sens du trajet, Vievola-Nice ou Vievola-Vintimille. Les cochers devaient partir le soir de Vintimille pour prendre les passagers du train, le matin, à 7 heures.

L'hiver, c'étaient ces mêmes mulets de trait, le plus souvent poitevins, qui étaient employés pour tirer le chasse-neige. On en a vu atteler jusqu'à vingt pour dégager la route du col de Tende, et il est même des années où la trace devait être ouverte à la pelle tant la couche était épaisse. Quoiqu'il en soit, le col devait toujours rester ouvert. Une informatrice (madame Palma) a un souvenir nostalgique de cette traversée du col: "Je sais qu'un matin mon père me dit: 'je vais à Limone'; il emmenait des meubles et rapportait du bois qui sert au boulanger, les 'fascine'. Alors, tu m'imagines, moi, perchée là-dessus! Mon père me disait: 'quand tu reviens dans le tunnel, tu fais attention, au milieu tu vois les deux bouts'. Mais moi je me suis endormie, je ne craignais pas les cahots, et les deux bouts du tunnel je ne les ai jamais vus. A chaque fois que je passe dans ce tunnel, je pense à la première fois..."

L'image du mulet dans les coeurs.

Le mulet compagnon, le mulet centre de la vie quotidienne, tout cela n'est pas une légende. Les mulets étaient baptisés, ils avaient leur caractère, leur place connue et reconnue dans la communauté villageoise. Louis Riberi me raconte que, bien qu'il travaillat pour l'armée avant la dernière guerre, il dut quand-même lui fournir deux mulets, emmenés à Cuneo. Il partit donc, âgé de 17 ans, avec son oncle, 'la Pina' et une autre mule. Trois jours après, ils durent retourner les chercher, convoqués par l'armée, car ces mules ne pouvaient supporter la vue d'un uniforme et devenaient méchantes, déjà à Tende, dès qu'elles voyaient les policiers. Madame Palma me raconte l'histoire d'un de leurs chevaux, le "Gigi", qui s'est jeté dans le lac des Mesces. Elle précise: "Comme ça, il y a des gens un peu espiègles, eh bien, les animaux sont un peu espiègles aussi. Et puis, les animaux comprennent; un jour, j'en ai amené un pour boire à la fontaine, il a compris que j'étais une fille et il a failli m'échapper, heureusement mon père était là pour le calmer. Les mulets connaissaient le chemin; si le charretier avait un peu bu, le mulet le ramenait à la maison".

Si le mulet rend tous ces services, la communauté, en échange, s'occupe attentivement de lui: "Moi, je sais que quand j'étais gosse, si on voyait quelque charrette arriver, chargé de foin ou de bois, il arrivait là, dans la rue de France, après ça monte; avec un seul mulet, la charrette ne pouvait plus monter; alors, tous les gens se mettaient à pousser, tout le monde donnait une main...Ces mulets, aux gens, ça faisait de la peine. Si tu voyais un mulet tomber, ça faisait de la peine, plus encore que si tu avais vu quelqu'un tomber. Le mulet, il faisait partie de la famille". Un autre informateur confirme: "On respectait beaucoup les mulets, ce n'étaient pas les charges qui les tuaient, c'était accidentel. Quand ils étaient trop vieux on les vendait. Il y avait un maquignon du Piémont qui ramassait tout, aussi bien les vieillles brebis qui ne donnaient plus de lait, que les vieux mulets pour les amener à l'abattoir. Mais les gens d'ici respectaient leurs mulets; ils étaient ambitieux, ils aimaient avoir les plus beaux mulets. Les mulets étaient donc très bien nourris. On voyait difficilement une bête maigre". Sa nièce me raconte que son père, qui était maquignon, faisait rarement des affaires, puisqu'une fois le mulet acheté il s'y attachait! Il en a d'ailleurs beaucoup peints, que ce soit sur papier ou sur les costumes de la Saint Eloi.

Ces mulets, chéris par les uns et les autres, respectés à la juste mesure des services rendus, provoquaient parfois des accidents, sujets à nombre d'anecdotes. Ainsi, l'un des grands

oncles de Madame Palma est mort victime de l'humeur et du caractère d'un de ces mulets; alors qu'il était descendu de sa charrette pour en pousser une autre, l'animal a reculé au lieu d'avancer et l'a écrasé. C'est elle aussi qui me fait le récit suivant: sa mère, car les femmes aussi conduisaient les charrettes, avait laissé son pied sous la route de la charette. A cette époque il y avait la gangrène, les antibiotiques n'existaient pas; il a fallu lui couper la jambe au genou et,"tu sais, on l'a opérée à la maison".

La fête des mulets.

Comme dans presque toutes les régions qui l'ont employé, le mulet possède ici aussi sa fête, à la Saint Eloi. On peut voir dans un livre signé par Kitamura et Cesco (1982, pp. 181-182) quelques aspects de cette fête en Espagne, près de Barcelone. Ces pratiques ont perdu aujourd'hui la valeur de base qui était de consacrer la communauté des charretiers et des muletiers, ainsi que leurs bêtes au sein d'une même foi. Foi en Dieu, foi dans le travail et dans l'amitié, tout cela transparassait dans cette fête, de nos jours réduite à sa simple dimension folklorique. Néanmoins, comme autrefois, les mulets sont au coeur de la fête, somptueusement habillés.

Le principe de la fête consistait donc en la manifestation, un jour donné, de l'existence d'une confrérie, en l'occurence celle de la Saint Eloi. Par-delà la fête, il y avait bien sûr une association d'entraide (un peu comme l'association de la Saint Roch avait un troupeau de moutons mis à la dispositon des jeuns couples pour qu'ils puissent se lancer), pour indemniser ceux qui casseraient du matériel, perdraient un mulet ou auraient un accident. Dans cette fête n'étaient admis que les charretiers et les muletiers: "Même les cochers ne pouvaient y participer, le cocher était plus raffiné. Rien que les charretiers, le maréchal-ferrant, le charron et le curé, mais il n'était pas question comme aujourd'hui qu'il y ait tous les coiffeurs du village! Pas question comme aujourd'hui qu'il y en ait un sur le mulet et deux pour le conduire: chacun avait son mulet, et le prieur portait le drapeau d'un côté et de l'autre tenait un mulet entier; il le relevait debout comme maintenant on relève une byciclette!".

Même si les 83 ans de mon informateur ont un peu exagéré la force de ces charretiers, on imagine quand-même bien la dignité de la fête et de ses participants. Les charretiers étaient bien sûr en habits du dimanche, en habits de fête; blouse bleue (comme leur habit de travail) et pantalon de velours côtelé, comme l'exige la tradition folklorique de cette fête de Limone, au milieu du XIXe siècle, donc provenant du côté italien du col.

"Le matin il y avait la messe, puis le défilé des mulets et après il y avait les vêpres, qui n'existaient plus; et tout de suite après on promenait la statue de Saint Eloi jusqu'à la petite place. A l'occasion des vêpres, l'après-midi de la fête, on annonçait le prieur pour l'année suivante. Autrefois, la fête était plus simple que maintenant, beaucoup plus simple: le prieur était celui qui s'occupait de la société pendant son mandat. La veille de la fête, il invitait ses collègues; on brûlait, comme maintenant, l'arbre de la Saint Eloi, et puis les gens se retiraient chez le prieur. C'était lui qui offrait à boire, la tourte de Tende, le gâteau...Pour l'époque, ça allait parce que les gens s'entr'aidaient; c'étaient les prieurs qui faisaient les tourtes et le reste; maintenant ça n'est plus possible, alors c'est la société qui paye tous les frais. Cette fête se passait toujours le deuxième dimanche de juillet. Le soir, maintenant, on ne va plus à l'église; à l'époque, on y allait pendant trois jours: le 'tridou', le jeudi, le vendredi et le samedi soir. Le samedi soir, c'était la bénédiction des charretiers au moment de l'angélus".

La fête correspond aujourd'hui à celle du quatorze juillet et fait donc partie de l'attraction touristique, avec bal et festin, checun réclamant sa photo prise à dos de mulet. Les "cahiers de la Saint Eloi" où on note comme autrefois les comptes de l'association sont encore tenus. Les plus anciens cahiers ont disparu; ils ne reste plus que ceux qui datent de la première guerre mondiale à nos jours.





NOTES ON ROMANIAN FOLK PAINTING TECHNIQUES ON GLASS

Mihail Mihalcu

1. Romanian peasant paintings on glass offer throughout the entire country a strange image of folk art, clearly outlined and unique in its technical quality and sensitivity. It appears as a striking example of the harmonious merging of moralizing teachings and the mithology of an ancient faith (fig. 8a and 8b), of subjects taken from Romanian folklore, from apocryphal books (fig. 6 and 7) and the precepts of a local ethical code (fig. 10) many thousands of years old, with slight emotional emphasis on the national and social contests (fig. 10 and 12) of a people with a long, stormy and too frequantly changing history.

The beginnings of this artistical Romanian pursuit are not well known because of the frailty of the paintings, glass support, and poor adherence of the colours to its shiny, non-porous surface. Many, far too many, ancient paintings have disappeared with time. The oldest Romanian ikons on glass that have come down to us were probably painted less than three hundred years ago. Colection ikons bearing an indication that makes it possible to establish their date belong to the second half of the eighteenth century (Cristea, 1905; Dancu, 1975; Golescu, 1943; Irimie, 1974; Muşlea 1929 A, 1929 B; Oprescu, 1938; Wendt, 1953).

2. Some investigators consider that this art of painting "saintly figures" on the back of a glass plaque came to the Romanian land from Central Europe (Dancu, 1975; Iorga, 1934). To agree with this opinion it will probably be necessary to answer a few questions. Why do the Romanians form a single Christian orthodox community in which ikons on glass have been painted and utilized by the great majority of the population during the latter three-four centuries? Why did the more learned scholars and higher ranks of the Romanian priesthood despise or even forbid them? Would it be correct, in agreement with this hypothesis, to show that in Transylvania most of the names of the colours, pigments and other materials used by the peasant painters have a Germanic resonance? Is this not rather an indication of those who supplied the materials? The models and themes used are designated by pure Romanian terms. According to the principles of iconography the themes and their frequency as well as the characteristics of the details do not point to a Germanic model but to a Romanian, Byzantine or Near East one. However, further questions arise. Why did painting on glass penetrate, was manifested and appreciated in the Romanian area, whereas the cohabiting nationalities of the same catholic faith as the peoples of Central Europe did not adopt it? Why do the chromatics and golden background that gives a personal nuance to each colour and suggests the serenity and magnificence of the beginning of a world, remind us of Byzantine art? In Byzance the art of painting on glass was known many centuries ago (Dancu, 1975).

3. Ikons painted on glass have spread throughout all the Romanian provinces, often far away from the center where they were made. Towards the end of the last decade I found in a house in the village of Amzacea, in a remote south-eastern district, two such ikons painted by Nicula in the north-east of the country.

The ikons were carried on the carts of the ikons painters themselves along shorter distances, in those of peddlers specialized in the trade over fairly restricted and well delineated areas, or carried by shepherds in the seasonal migration of the flocks from one pasture to another; they where bought for presents or a girl's dowry because in certain regions inhabited by the Romanians, during a given period, no girl could marry without an ikon.

The centers of ikon painters are fairly well known in Transylvania, whereas these of Moldavia and Banat are less known and no centers have been found in Muntenia (Wallachia), Oltenia and Dobrudja. The products of the various centers bear certain local characteristics that can be fairly easily detected. The number of ikons on glass that still exist differ very much from one center to another; the activity of the ikon painters also varied and many difficulties are encountered in the study of certain centers.

4. It may be assumed that in almost all the centers, the ikon painters on glass started to paint based on the skill and on the knowledge acquired in their previous activity in other techniques, or learned from the masters of the many techniques currently used in the Romanian Middle Ages. Certain findings have shown that a number of church painters also painted ikons on glass (Dancu, 1975, Irimie, Focşa, 1968). The imprint of professional painters on wood and the ikonographic indications of the "erminies" (rules for church painting) can clearly be detected in many of the ikon paintings on glass. Moreover, in many of the centers of ikon painters, such as those of the Ţara Oltului for instance, two different currents have been detected: that of the skilled, professional painters and that of simpler, far less educated painters (Mureşanu, 1972). This is not surprinsing as long before the art of painting on glass developed in the Romanian area there were some remarkable paintings by skilled workers.

5. As the popular character became increasingly more accentuated in the Romanian ikons painted on glass, the paintings themselves became increasingly characteristic of the spiritual life of the Romanian people. And with this, the spontaneity of the composition - no longer fettered by any canon - and the consummate sense of colour also gave an original, striking glamour to the paintings.

Some poor, oppressed peasants, having the gift of a vivid artistical genius, painted for the other poor of their kith and kin, strange ikons in brilliant hues, that matched the inner decorations of the traditional Romanian homes, completing them and accentuating their specific traits. The Romanian ikons on glass were not only an objetc of worship, of education or a moral lesson, but

also had the role of adorning the home according to the likings of the shepherds and farmers of those times. They were not only the "biblia pauperum", the visual reminder of an age-old faith, but also a true object of decorative art. In these ikons, the rules of church painting, the laws of perspective, of academic painting and even of anatomy (figs. 5 and 8), and the historical truth, the details of the costumes, of plants or architecture (fig. 8, 9 and 10) or the sequence of events, were not always complied with, they were changed either willingly or from lack of information.

The Romanian art of painting on glass arose, developed and was of importance in the every day life of the Romanian peasant or shepherd. The waning of this art occured just as discretly as it appeared, when the conditions, thoughts and feelings of the communities to which it was addressed chganged, in the first decades of our century. Today, this entire art, wrought down the centuries, can only be viewed with the fondness and devout admiration of descendants. Today, modern knowledge based on multiple artistic experiments, can discern the technique of this exceptionally interesting Romanian folk art and may study it without the prejudice imposed by the canons of academic painting. Moreover, these paintings give us the emotion and delight of listening to the past echoes of a great community, of its artistical vision, its chromatic and spiritual universe.

6. Although much of interest has been said about Romanian ikons on glass from the viewpoint of the history of art and ikonography, but little has been written about the skill and technical ability of these folk artists who painted them. The following pages represent an attempt to fill in this gap on the basis of information culled from some old ikon painters on glass, corroborated with the indications and techniques described in the "erminies" and miscellaneous Romanian manuscripts still extant today, with the results of chemical analyses and direct microscopic examination of some paintings, and a critical approach to the few technical data published by non-technical investigators. We shall briefly discuss the raw material, materials, certain preparatory technologies and, obviously, the techniques of the Romanian painters who used glass as the support of the pictorial layer.

7. The helping hands in a painter's workshop were generally represented by the family, but within its members there was a certain divison of labour as also occurred in the other branches of painting in the Romanian Middle Ages (Mihalcu, 1984). The steps that required no artistic gift or any special technical skill (grinding and sifting of the pigments, their "rubbing" with a pestle, the preparation of adhesives, dye stuffs and adjuvants, of binding materials, and making of the frames) were evidently carried out by members of the family with lesser experience and qualifications. The colours and putting in of the local hues were carried out by more skilled members. Still others, more qualified would do the drawings, the writting, and put in the patches of light. In almost all cases, the retouch - not always possible - and application of the gold leaf was done only by the head of the workshop. - In workshop with a high production, the colours were applied concomitently on several ikons, both to spare materials and to use every moment of their time.

The ikons painters worked especialy in the cold season, when work in the fields and forests and shepherding slowed down. The ikons were sold at fairs or by peddling, for money or on an exchange basis with cereals or other wares from the homestead of the buyer. In many instances this tool place also in winter when the peasants and shepherds stayed at home and many weddings were celebrated (Irimie, 1974).

8. In Romanian folk paintings, three kinds of materials were used: glass for the support, for the picture itself pigments, colours and dyes, adhesive material, binders and adjuvants, gold leaf, etc., and for the frames and back of the ikon several wood species.

9. G l a s s was of the calco-sodic type and protected the painted layer the same as varnish on easel painting. Glass was obtained from small factories, placed as a rule in zones covered with forests, because of the large consumption of wood. Such factories have been reported in the south and center of Transylvania, at Câmpulung and the whole of Moldavia. Glass was also furnished by local traders or hawkers, or by pilgrims coming from all parts to the monasteries on the patron saint's day (Irimie, Focşa, 1968). The glass was produced or cut into smaller pieces of various size for easier transportation.

In the smaller glass factories this was done by an age-old rudimentary technique. A mixture of raw materials was melted then blown into cylinder-like shapes, the thickness of the walls being approximately the same as that of the future glass sheets. This thickeness was not equal throughout the cylinder of the glass sheets finally obtained - the cylinders were split lengthwise along a generating line and stamped down on slabs of smooth chamotte bricks, previously heated in special ovens. As neither the melted glass nor the "stamped" glass could be maintained at the required optimal temperatures, gas bubbles of various size remained within the glass (carbon dioxide resulting from thermo-decomposition of the carbonates in the raw materials).

As neither could the same temperature be maintained through out the entire mass, inner stress lines appeared on cooling, increasing the brittlesness to a great extent. Subsequently, long after the ikon was framed and ready the glass broke without any apparent cause, probably caused by accidental mechanical stress (trepidations, mechanical shook, unequal dilatation, etc.). These accidents with their miraculous aspect gave rise to and maintained superstitions regarding a "miracle" or certain family events.

In addition, due to the imperfect, rudimentary processing of the glass, the surface remained slightly undulated, being cooled too much and too quickly before "stamping" it down. On the older ikons one can readily detect these undulations with the tip of one's fingers.

The effect of these imperfections was not always unpleasant. The differences in the thickness of the glass, the undulations and air bubbles embedded in the material and the fact that the colours are seen through the glass produce, owing to some complex optical phenomena, a characteristic vibration of the colours and deeper tones, the ikons taking on that unique, unequalled charm, already mentioned. Hence, part of the magic of the old Romanian ikons painted on glass may not be due only to the artistic genius and technical ability of the painter. When, towards the end of the nineteenth century, manufactury glass was used (Irimie, Focşa, 1968), without any of the defects mentioned, and when Romanian folk painting on glass showed the first signs of a decline, then the charm of this kind of Romanian folk art disappeared for evermore.

The size of the glass for the ikons was not standardized, and various sizes were used by different artists, in different centers and especially during different periods in the same centers of ikon painters. In the centers of Nicula (in the midst of a poor, less evolved population) the ikons were smaller than in the center of Scheii-Braşovului, because the price of glass weighed heavily in the cost of the complete ikon.

It seems that the Romanians did not paint ikons on mirror glass and the collection pieces of this type found in Romania come from neighbouring lands.

Fat was carefully removed from the glass with lye wash, then washed with clean water and dried before painting. Lye wash was obtaines in large metal vessels or by others in the hollowed trunk of a hard wood tree by scalding ash. Many of the causes of exfoliation of the painting layers, on some collection pieces that have come down to us, are due to imperfect, unequal cleaning of the glass prior to painting.

10. In Romanian paintings on glass the drawing was usually copied after a m o d e l (fig 1 and 2), or some details or was drawn freely without a model. The models were drawn in pencil, ink, China ink or black or red tempera, copying xylograph or chromographic engravings, and prints, engravings or pictures in the religious books available to the ikon painters. Some painters drew from imagination or from the details of several models or engravings so as to create a composition of their own (fig. 10).

When copying a model, the artist's contribution started with the elimination or introducing of some details, figures or ornaments but arranged in such a way as not to perturb the composition. The skill, feeling and knowledge of the ancient painters could clearly be discerned, so that the use of models lost its standard character, the painter trying to make of each ikon a unique piece. Some of the ikons of Savu Moga, performed in this way, eloquently show the introduction of some elements in certain compositions, together with the ignoring of perspective, resulted in the charming evidence of a fascinating primitivism.

The discretion with which these genius creators subjected to the main theme the personal elements they introduced is remarkable. Finally, it may be seen that this led to drawings far removed from the original model, to a great variety of ikons with the same subject, painted by the same artist, even when produced in series. This situation only developed during the period in which the ikon painting centers flourished. Let us take for instance the Nicula center. When a marked decline set in and an local surplus of ikons occurred, the model was no longer copied but a given theme was repeated by less talented painters, resulting in low quality drawings, lacking charm and finesse. During the same period of decline, repeated copying of the same model resulted in a kind of standardization of the faces and a given hieratic aspect manifested especially by the contrived gestures and attitudes of the figures. This was certainly the case when the painter was in a hurry or awkward.

It is worthy of note, however, that there were also some talented painters who seldom used models. Getting rid of the restrictions of a model they were able, when talented, to paint genuine charming new compositions, suave in their naïveté (fig. 10). - The models were made, were borrowed, were copied, were restored, refreshned and inherited. Some ikon painters possesses hundreds, others only dozens. They were lost by wear, or accident (fire, invasion, vandalism, etc.) so that few still exist nowadays.

11. The p i g m e n t s were procured from the environment (coloured rock inclusions, sediment deposite in the valleys, etc.), from other painter workshops or bought from traders or peddlers.

The raw material from nature (e. g. salts, iron, manganese and copper, hydroxides and oxides, cinnabar, kaolin, chalk, etc.) was processed (cleaned, pounded, sieved and washed) in the peasant workshops by some of the less qualified members of the family. From the Rules of Church Painting ("erminies") and Romanian miscellanes it may be seen that, within the Romanian area, several of preparative technologies were also known in other parts of the world, but with numerous local innovations (Mihalcu, 1984). By these technologies a number of excellent pigments were obtaines from the white of lime or white lead up to artificial cinnabar and green copper acetate.

Many of these pigments were brought by local traders or peddlers, who used the designations of their own language. In many instances, when such a foreign term was introduced into the Romanian language, it also referred to the quality of the pigment, corresponding to the technology used for obtaining it. A certain "ţinobàr" (from the German Zinnober) corresponded to large pure cinnabar crystals with a slightly bluish tint, that could not be and were not falsified by mixing them with minium (Mihalcu, 1984), or the "ochre of Thassos" that always had a reddish tint.

According to the formulas and personal preferences - difficult to reconstitute today - certain organic dyes extracted from plants (by infusion or decoct) were used in addition to the pigments,

according to age-old tradition. Today, however, the Rumanian villagers only remember the dyes for textiles. These dyes were fated, by their very composition, to a more or less rapid degradation under the action of the sun's rays, which were not arrested either by the glass or the superposition of colours, which saved them however from te atack of environmental agents to which the ikons were exposed; at times these dyes disappeared completely.

Therefore, some exceptional chromatic harmonies, realized with colours in which dyes were introduced, no longer appear today as at the moment in which the painter laid the last spot of colour. The daring of some surprising harmonies and the extraordinary life of the colours in such cases have disappeared for evermore. The chalky or earthy nuances of some older ikon collections produced in Transylvania for instance (when not caused by the use of certain pigments of questionable quality), were all that remains of the charming harmonies of brilliant colours. Similarly, among the ikons of the Laz-Sebeş center there were fairly many samples in which the parts coloured only by dyes, had faded and disappeared, whereas others painted only with inorganic pigments had maintained the fresh brilliance of the first day. In some centers (Fàgàraş, Ţara Bârsei, Scheii Braşovului, etc.) which seldom used dyes, such cases of "fading" were not observed and one can still admire today after so many decades and centuries have passed, the extraordinary chromatic feeling of the Romanian peasants of yore.

12. B l a c k pigment was prepared from carbon black obtaines by incomplete burning of certain indigenous resins, and also by grinding finely the coal obtained by incomplets burning of certain organic material (bones, oak or linden wood, grape vine stems, peach stones, walnut shells, etc.). With the pigment obtaines from grape vine stems a cold grey colour of particular beauty was obtained, characteristic of Roman medieval painting (Mihalcu, 1984).

Unequally used, the few w h i t e pigments had a fairly varied composition (fine chalk or kaolin powder, ceruse and - starting from the second half of the nineteenth century - zinc oxide). The pigment obtained from chalk or kaolin was prepared from the raw material to be found in natural deposits, by repeated breaking down, washing, drying and sifting. Ceruse was bought or obtained from other painters who prepared it by letting acetic acid vapours (from concentrated vinegar carefully prepared) act for about 40 days in the presence of carbon dioxide produced by anaerobic fermentation of horse dung. Several local innovations were introduced, the technique differing from that used in western countries, in Mount Athos or the Near East. When used for oil colours it was "rubbed" with walnut oil in contrast to the other pigments "rubbed" with linseed oil (Mihalcu, 1984). These pigments were rarely bought whereas zinc oxide was always furnished by traders.

The r e d pigments were cinnabar, minium, ferric trioxide, vermillon (very much in use in the Laz-Sebeş center) and, starting in the nineteenth century fuchsin red. These were all furnished by traders, except cinnabar which was also obtained from natural local deposits (for instance Valea Dosului in the Apuseni Mountains) and was also produced in some of the medieval workshops of Romanian ikon painters as tested to by the indications given in the Rules for Church Painting or miscellanea manuscripts. As in Western Europe, at Mount Athos, the alchemists of the Near East and China of two thousand years ago, cinnabar was synthesized by a dry method from mercury and sulphur, at high temperatures controlled by the appearance of certain coloured chemical compounds on the iron red used for mixing the reagents. In the last phase it passed into a red allotropic form, and concomitantly sublimated on the upper, cooler parts of the ceramic vessel. The vessel was then broken and the pigment removed by hammering.

Cinnabar impurified with minium by mechanical mixing or by introducing next to the two reagents, a certain amount of lead monoxide, was also sold in the market. Lead monoxide, at optimal temperatures for the synthesis of cinnabar passed into the minium. Impurification with minium (of lesser density and cheeper than cinnabar) was a fraudulent trick (Mihalcu, 1984). In Romanian painting on glass the mixture of cinnabar with pigments obtained from lead chemical compounds were far less harmful (owing to the protection of the glass and overlay of other colours and of gold leaf) than in easel of mural painting.

Iron trioxide, a brick red pigment was obtained by calcifying ochre or directly from natural deposits. The tint differed according to the deposit from which it was extracted, according to the degree of physical purification to which it was subjected or temperature and duration of calcination. The greater the temperature and the longer it was maintained the darker it was owing to the higher proportion of magnetite (Fe_3O_4). As in medieval Romanian easel and mural painting, cinnabar was sometimes replaced by a pigment obtained from a mixture of coloured ores (hematite and goethite) or a mixture of cinnabar and hematite (for its cheapness) (Mihalcu, 1984).

Y e l l o w pigment was obtained from natural deposits or bought, but a yellow as yet unidentified extract from plants was also used (Popescu, 1969).The ochre nuance varied in terms of the proportion of aluminium silicates, of the deposits and even within the same deposit. Ochres were particularly interesting because of their characteristic opacity and covering possibilities. The imported "ochre of Thassos" had a redder tint owing to its content in ferric trioxide.

The g r e e n pigment was copper acetate which was prepared as in Western Europe and Mount Athos in closed containers with acetic vapours (from concentrated vinegar) acting on copper plate fragments. Subsequantly, chromium green was sold on the market.

B r o w n and p u r p l e pigments were natural manganese compounds obtained from natural deposits, or bought on the market. For b l u e pigment azurite and ultramarine were used, and for the newer ikons cobalt blue and ceruleum, the former being found in some natural deposits, but all were also to be found on the market.

G o l d , used especially from the middle of the eighteenth to the end of the nineteenth century for aureoles, stars and sometimes for the background, was prepared from imported very fine bronze powder or gold leaf was bought on the market or from other local workshops (Mihalcu, 1984; Popescu, 1969). The use of gold is unanimously considered to be the influence of Byzantine painting. The golden bronze powder was increasingly employed after oil colours began to be used. In some ikon centers (for instance that of Brașov) it was little used, in others (Nicula) rarely or very rarely, but in Laz-Sebeș for example it was used and abused. In the older ikons and the simpler ones of all times, and even in the entire work of some ikon painters (e. g. Nicolae Oancea of Vinerea - Sibiu) no golden bronze powder or gold leaf was used, the details concerned being painted with ochre.

Starting from the Middle of the nineteenth century, in some centers in the Țara Oltului and especially in the center of Laz-Sebeș the background of the ikons was no longer painted, but only a metalized paper or very thin tin foil was applied on the back of the painting. As in the course of manipulations this background foil slipped and as the colours did not adhere too closely to the glass, the pictorial layer soon began to peel off. The outlines however resisted better as the colours used to draw them were prepared with a stronger binder. During this period the number of colours was reduced to only three-five colours (white, light red, green, ochre and gold). Moreover, the chromatic arrangement was modified, particularly in the Laz-Sebeș center, strongly differing from that of the peasant painters of yore.

13. At first these ikons were painted with tempera colours and the influence of paintings on wood was evident. In the Nicula center, at the beginning, water colours were also used but far more seldom (Popescu, 1969).

T e m p e r a colours were prepared by "rubbing" the pigments with a pestle in rudimentary mortars of hard stone, with an emulsion of animal glue (from sheep skin or the bones of a hare), egg yellow, small amounts of ox gall and vinegar. The first materials were the binders and vinegar was added as a coagulant and preservant of the colours againts biodegradation. The ikon painter Ilie Poienaru-II remembered that in the second half of the nineteenth century the colours were "rubbed" with a glue solution of bones mixed with very little linseed oil.

Analysis of the pictorial layer of the ikons painted with tempera at the beginning of some centers (for instance that of Nicula) is almost impossible as most of them were subsequently restored with oil colours. Later on, at times that varied from one center to another, oil colours were used, obtained by "rubbing" the pigments with linseed oil. Ceruse alone was "rubbed" with walnut oil because it is itself a fairly strong siccative. With the other colours a colourless siccative (as a rule copper acetate) is added after "rubbing".

Characteristic of certain centers and of some of the ikon painters is their preference for certain colours and even tints and certain chromatic arrangements.

14. The technique of painting on glass was very simple (Irimie, Focșa, 1968), like that of the traditional potteries or Easter egg painters, and was the same throughout the entire Romanian area. However, in the painting of ikons colours also had a more conventional role than with other techniques, for it was supposed to transmit an idea. The parts delineated by the drawing were generally covered by the same, bright hues, underlining the decorative and graphical character of the genre.

There were four main difficulties encountered in painting on glass. First, because the painting was done in a reversed position as in a looking glass, the side painted on becoming the b a c k of the ikon. Hence, it can readily be understood that the order of the colour layers was reversed, thus sharply differing from any other technique. - The painter started by the drawing then continued by w r i t i n g the titles of the names, painting the luminous aspects and ruddy spots on the faces, introducing the local hues, the background and finally the gold aureoles, stars and gold leaf background.

A second difficulty was the virtually impossibility of retouches. Thirdly, the poor adherence of the colours to glass and, finally, the fact that ikons on glass cannot be restored when needed as easily as painting on wood or those done by the secco technique on dry plaster.

15. The b r u s h e s were of various size corresponding to necessity (drawing, writing, contour of the ornaments, accentuation of the luminous parts, application of the local colours and background). Writing and tracing of the contours was done with brushes made of cat fur hairs, sharp cherry wood slivers, goose quills and later with metal nibs. At other times, the brushes were made with hairs from the furs of squirrels, polecats, badgers, or hairs taken from above the mule's or the oxes hoof (Mihalcu, 1984) or even the hair of young children from above their ears (Dancu, 1975). Straight or straightened hairs were used, tied together with waxed thread, cut to an equal length and introduced in a goose quill which had been previously left to swell in water; on drying, it tightened and held the hairs. When a wood sliver was used the tuft of hair was fixed also with waxed thread wound around it at one end. In some instances, for a better adhesion, the tuft of hair was introduced in melted firtree resin.

16. When painting started, the glass was put down on a straight surface. If a model was used it was inserted below the glass, face downwards - the back of the model towards the glass and, to see the drawing better, it was first oiled with fat or kerosene to become transparent. In rare cases the drawing was inversed, the model not being oiled but put directly under the glass, face upwards (Dancu, 1975). If the model was faded the outline was enhanced with the so-called "glue ink" (sheep skin or bone glue solution mixed with dry carbon, black).

Even when copies after a model, the personality and technical ability of the peasant artist could be discerned. Thus, the ikons of Savu Moga (fig. 6b) are characterized by a charming spontaneous exuberance, whereas those of Matei Ţâmforea were awkward with lines that were never drawn with a single stroke of the brush.

At first the outlines were always traced with "glue ink". Later on, the same black pigment was introduced in a mixture of linseed oil, turpentine and a little lead acetate (a colourless siccative). Likewise mentioned was a peasant woman painter of Necula who used instead of carbon black finely powdered linden or fir tree wood, incompletely burned (Dancu, 1975). The drawing was also done, more seldom however, with a tempera kind of colour prepared by diluted emulsion from egg yolk in which carbon black was suspended. In certain centers (Nicula and Banat), some of the painters drew the outlines in black and others in red, especially the contour and features of the face, hands or uncovered parts of the body, as in fresco paintings.

After drawing came the writing - the names of the saints, the title of the composition and more seldom the name of figures or objects difficult to recognise. In many instances the painter did not know to write and the letters were drawn like a decorative motif, and as such it was interestingly placed in the composition and chromatic harmony of the painting. After many and repeated copies of a model the letters and words inattentively copied had no longer any meaning (fig. 9).

The abreviations that often appear on Romanian ikons on glass were imposed by the restricted espace, by the painter's convenience and inspiration of the moment; moreover, the composition could easily be identified owing to the main figure. The abbreviations became more numerous after the latin alphabet began to be used (end of the nineteenth century).

Sample pieces of glass were used for testing the colours, their combination and adherence to the support.

In general, painting on glass as well as the primitive technique of the ikon painters made it difficult to create shadows. In many cases the shading off of a colour and the attempt to give an impression of volume was realized by doubling the contours with a white line (fig. 6a, 8b and 9) or a shade darker than the colour outlined, or with white dots and small squares. There were also centers in which no attempt was made to enhance the value of the colour (the center of Iernàuţeni for instance). But other painters such as Savu Moga graded the colours and did not use the pure unmixed pigment (fig. 8b), except with certain local colours (red, green and ultramarine); why this is so remains an open question. The colour was shaded off on the uncovered parts of the body (in grey), the grey or yellow vestments, the facade of buildings.

Other painters such as the peasants Ilie and Ioan Kostea of the center of Lancràm graded green light brown and the delicate light grey of the faces but were never able to achieve the results of Savu Moga. However, with all these three painters their attempts at grading, as well as their strange perspective and architectural details attest to the influence of the way of painting of wood panels.

On some ikons shadowing appears to be due to the willful or accidental application of layers of colour of different thickness, or the thinning of layers by atmospheric agents or the repeated unpropitious dusting and wiping with a cloth moistened in kerosene or the oil burnt in oil candles. - It should be mentioned however that owing to their marked ornamental aspect and their votive use, the ikons painted on glass did not require this grading we have been speaking of so that the question is actually of little importance.

In almost all cases when oil colours were used, the painting was covered with a protective layer of terpentine (Irimie, 1974), of linseed oil or mixed linseed oil and terpentine. This was a kind of varnish but owing to the specific technology of painting on glass it was applied on the back of the painted layer, not on the side exposed to view. This protection was sometimes also applied when working with tempera colours.

17. The f r a m e s of the ikons were made of more or less durable wood, with (fig. 13) or without (fig. 14) a profile, painted, coloured or stained with tanner's drench. The wood most used was that of the firtree, than of the maple, plumtree, oak and walnut tree. The frames were sometimes made by the artist himself or by the village carpenter. The ikon was almost always transported after having been framed as the painting readily came off. - The back of the frame was covered with thin deal boards that both protected the ikon and rendered the frame more rigid. In the Nicula center, cherry tree bark was also used to cover the back of the smaller ikons (Dancu, 1975). The papers put between the painting and the back for increased protection often offered interesting indications regarding the age of the ikon, certain techniques or was even of historical or social interest.

Until the end of the nineteenth century the frame was joined together by wooden pegs, and later on by metal nails. In some cases the framework was joined together by wooden tenons, which increased its rigidity and stability.

Only in Lancràm (eighteenth century) 7-8 frames made by "Nicolae the painter" were chopped together with the back piece from a single block of wood, the glass being slipped into place along a groove cut between the frame proper and the back piece (Dancu, 1975). The size of frames was obviously adjusted to that of the glass, its width ranging from 1,5 to 10 cm in proportion to the size of the ikon.

The frame was embellished with drench, oil or tempera colours, which also protected it; as a rule grey, black, dark blue, brown or violet were the uniform colours chosen. At a given moment

in some centers preference was given to a certain colour. Thus, for instance in the Necula center they were painted blue with red stripes up to the end of the last century, then, towards the turn of the turn of the century the great majority of the frames were painted black; later on they were merely brushed with tanner's drench. In the Iernàuţeni center, however, all the ikons that have come down to us are coloured with drench.

With most of the Romanian ikons painted on glass, to be found in collections, it is no longer possible to detect the initial way in which they were decorated and protected because they were repeatedly restored and repainted. Some ikons present flowers, geometrical desings or even certain figures painted on their frames with a questionable taste and skill, in strong contrats to the general colour of the frame. These decorations on the frames must have been painted more or less in the same way as the Romanian peasant furniture. In some centers (Scheii Braşovului for example) the frames were decorated by tracing brown wavy lines with a "comb" as on the traditional Romanian pottery.

BIBLIOGRAPHY

BARIŢIU, G. Revista "Foaia de minte", 1847
CANDEA, V. (personal information - 1984)
CRISTEA, E. Iconografia şi întocmirile din interiorul bisericii ràsàritene. Sibiu, 1905
DANCU, Iuliana; Dumitru DANCU Pictura ţàrànească pe sticlà. Bucharest, 1975
GOLESCU, MARIA Revista Istoricà Românà, p. 357-372, 1943
IOANIDU, I. C., RADULESCU G. C. Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice, XXXV, p.113-114, 152. Bucharest, 1943
IORGA, NICOLAE Icoana româneascà. Bucharest, 1933
IORGA, NICOLAE Les Arts mineurs en Roumanie. Bucharest, 1934
IRIMIE, CORNEL; FOCŞA, MARCELA Icoane pe sticlà. Bucharest, 1968
IRIMIE, CORNEL "Pictura popularà pe sticlà", in Ţara Bârsei, vol. I. Bucharest, 1974
KNAIP, F. Hinterglasbilder. Linz
MIHALCU, MIHAIL Valori medievale româneşti. Bucharest, 1984
MUREŞANU, A. Reflexii. Cluj-Napoca, 1972 (and Telegraful Român, 65/1853)
MUŞLEA, ION The review Ţara Bârsei, 1/1929
MUŞLEA, ION Pictura pe sticlà la Românii din Scheii Braşovului. Braşov, 1929
OPRESCU, GEORGE L'Art du paysan roumain. Bucharest, 1938
POENARU, ION (personal information - Laz, 1965)
POPESCU, A. I. Arta icoanelor pe sticlà de la Nicula. Bucharest, 1969
TOHANEANU T. (personal information - Sâmbàta de Sus, 1977)
WENDT C. N. Rumänische Ikonenmalerei. Eisenach, 1953
* * * Sematismul Arhidiecezei Metropolitane Greco-Catolice române de Alba Julia şi Fàgàraş. Blaj, 1900.

LEGEND OF FIGURES.

1) Ilie Poienaru, one of the last peasant ikon painters, in his workshop in 1967. Note th wooden sliver he uses not to derange the colours painted on the glass, with his hand holding the paintbrush.

2) Copying the drawing of the model on the glass.

3) Old model used for Romanian folk painting copied on glass, outlined with black tempera and partly coloured, indicating the local tints. Collection of the archimandrite Tohàneanu, Sâmbàta de Sus.

4) Fragments of models from the collection of an old ikon painter (fig. 1), drawn on thicker paper with black ink prepared from tannic acid ferrous salts. Traces of oil, used for rendering the drawing transparent, can be seen on the two models in the middle.

5) Detail of painting on glass (St. Nicholas), an ikon of the 18th century in which the laws of anatomy and perspective are ignored.

6) Echoes of an old heresy opposed by the Orthodox Church. The Holy Trinity represented as a bishop (6a) or a man (6b) with three identical faces merging together, in the vision of a peasant ikon painter of Fàgàraş and the other in that of a painter of the ikon center of Laz-Sebeş.

7) Detail of an ikon painted on glass (Holy Virgin), beginning of the 19th century in a center of the Ţara Oltului. Note an eye painted on a bit of uncovered shoulder (a mysterious age-old heresy). Collection of M. Mihalcu, Bucharest.

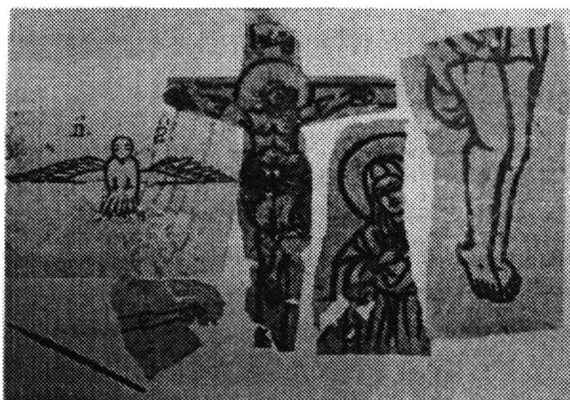
8) Two Transylvanian ikons on glass recalling the myth of the visit of the Holy Trinity to the Biblical Patriarch Abraham, the second (8b) being that of the famous ikon painter Savu Moga of Arpaşul de Sus. In the other ikon (8a) note a slight shading off of the colour suggesting the relief, which does not appear in Moga's ikon. The influence of the "erminia" can be felt in both ikons. Collection Constantin Bràiloiu, Bucharest.

9) Christ is brought to the Temple, an ikon of the 18th century, the drawing traced with thick black tempera. The scene is placed within a traditional Romanian house. The inscription has lost its meaning and become a decoration, like the flowers randomly planted on the walls of the Temple. There is no shading off of the local colours, and the entire composition is remarkable by its ingenous asymmetry created by a white drapery in the upper right corner of the ikon.









Figures nr. 1 2 3
4 5 6a
6b 7 8a











10) The fabulous popular vision of the Day of Judgement, freely painted without a model by Matei Ţâmforea of Cârţişoara. Collection of the Brukenthal Museum.

11) The "Distressed Holy Virgin" by Ilie Poienaru-II of Laz with marked reddish-brown shading off. Collection of the Ethnographical Museum of Transylvania - Cluj.

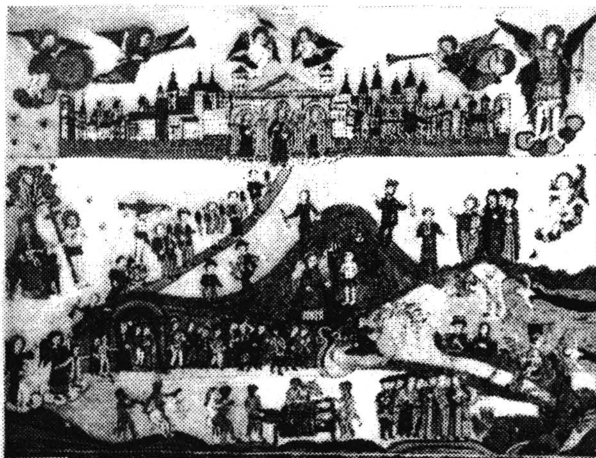
12) A "Resurrection" painted in charming blues and greys. The negative element (the Roman soldiers guarding the sepulchre) have fanciful uniforms vaguely resembling that of the Austro-Hungarian army. The sepulchre is painted like a peasant dowry chest of Transylvania. Collection of the priest I. Comşa of Fàgàraş.

13) Profiled framework, joined together by tendons, of a glass ikon of the last century, painted with black oil. Collection of the former Râmeţi hermitage - Alba.

14) Simple frame joined together with nails, coloured with a concentrated tanner's drench solution. Collection of the former Râmeţi hermitage - Alba.







Figures nr. 8b 9 10
11 12 13 14









AUTOUR DU PHYLACTERE SLAVO-ROUMAIN DE BUDANEŞTI

Petre Nàsturel

Pour honorer les 85 ans d'âge du
R.P. François Halkin

Ce fut avant la première guerre mondiale qu'un paysan roumain découvrit, en travaillant son champ, une sorte d'amulette de plomb portant un texte gravé dans le métal. La trouvaille fut faite en Olténie, sur le territoire du village de Budàneşti (département de Mehedinţi), à quelque vingt kilomètres de la ville danubienne de Turnu Severin. Le petit objet passa ensuite de main en main avant d'échoir entre celles de l'archéologue Alexandru Bàrcàcilà qui le déposa au musée de Turnu Severin créé par lui.

Ultérieurement, un autre archéologue, Dinu V. Rosetti, en prit d'excellentes photographies qu'il remit pour étude au professeur Petre P. Panaitescu. Ce grand slavisant les confia alors à son élève Lazàr I. Ciomu, qu'il chargea de les publier. En 1938, ce dernier en donna une édition soignée où il fit suivre les 180 lignes de texte d'une traduction roumaine.

Cette amulette, ou plutôt ce phylactère, consiste en feuilles de plomb gravées sur les deux faces. Une hypothèse vraisemblable soutient que ce petit monument aurait été initialement roulé pour être porté au cou par son possesseur, un certain Gheorghe Bratul, dont le nom se trouve précisé dans le contexte épigraphique. De l'examen du long texte slave que porte ce petit objet, Ciomu a tiré la conclusion qu'il s'agissait d'un exorcisme invoquant Dieu, La Vierge, des saints - notamment saint Sisinnius. Le texte, écrit en slavon serbe, remonterait, selon ce chercheur, aux environs de l'an 1250; il admet néanmoins la possibilité qu'il ait été gravé au XIVe siècle. C'est dire combien sa datation est large et hésitante (1).

Fort peu connu des érudits roumains eux-mêmes, l'exorcisme considéré a pourtant retenu l'attention de l'historien de l'art et de la culture Ràzvan Theodorescu. Selon lui, cette incantation constitue une production folklorique ayant circulé dans un milieu orthodoxe roumain d'Olténie "à une époque que l'on peut placer grosso modo entre la seconde moitié du XIIIe siècle et la fin du XIVe", ce milieu ayant adopté, entre autres, saint Sisinnius (2).

Mais, tout récemment, alors que les précieuses plaquettes passaient pour avoir irrémédiablement péri lors de l'évacuation du musée de Turnu Severin au plus fort des bombardements de 1944, une slaviste de Bucarest, Elena Linţa, eut la bonne fortune de les y retrouver. Aujourd'hui, les feuilles de plomb, sérieusement endommagées au contact de l'air, se sont morcellées en 12 fragments. Elena Linţa a donc entrepris un nouvel examen du texte de l'exorcisme; elle l'a republié et retraduit en roumain; elle date le phylactère du XIIIe siècle (3).

Comme l'examen du dossier nous a amené à dater bien autrement le phylactère de Budàneşti (que ne l'ont fait Ciomu et Linţa) et à rectifier deux points essentiels de sa lecture, comme nous entrevoyons une autre interprétation que celle proposée par Theodorescu, nous avons cru devoir rédiger la présente note que nous soumettons, à notre tour, à une critique autorisée.

*

Voici tout d'abord, en raison de son pittoresque, - aussi parceque le slavon et le roumain n'étant guère pratiqués en Occident, le contexte de cette incantation risquerait de continuer de passer inaperçu des spécialistes des croyances religieuses - une traduction du texte considéré reposant sur l'original confronté aux traductions Ciomu et Linţa.

> Prière au Christ pour chasser le diable.
>
> Je te conjure, ô diable, par le nom terrifiant de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Je te conjure, ô diable, avec Sainte-Marie, la Sainte Mère de Dieu, et avec tous les saints. Je te conjure, ô diable, avec Saint Jean-Baptiste. Je te conjure, ô diable, avec le chef /des Archanges/ Michel et avec Saint Gabriel et Uriel et Raphaël et avec toutes les saintes Puissances célestes qui servent autour du trône du Seigneur. Je te conjure, ô diable, avec les saints apôtres Pierre et Paul. Je te conjure, ô diable, avec tous les saints d'En-Haut, avec Zacharie et Samuel. Je te conjure, ô diable, avec les saints martyrs Démétrius et Georges, et avec les saints hiérarques Jean Chrysostome, Basile et Grégoire, avec notre Père /Saint/ Nicolas et avec les saints Sisinnius et Sinodor (lecture Ciomu, - avec les saints Niphon et Spinidor, lecture Linţa) (4). Je te conjure, ô diable, avec la sainte Croix vivifiante qui chasse les démons et tous les esprits impurs. Afin que tu n'aies puissance à partir du jour d'aujourd'hui sur le serviteur de Dieu Gheorghe Bratul. Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et maintenant /etc.../.
>
> Je te conjure, ô diable, avec le Tout-Puissant, le Dieu Vivifiant. Esprit impur, aie peur de Son saint nom! Je te conjure, ô diable, par Celui qui a fait le ciel et la terre et la mer et tout ce qui s'y trouve. Je te conjure, ô diable, par Celui qui a insuflé la vie aux êtres et qu'adore en tremblant toute créature. Je te conjure, ô diable, par Celui qui a prédit que le feu viendrait du ciel. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a prêché au peuple de Moïse, avec Celui qui S'est montré dans le buisson sur la

montagne. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a tué le dignitaire egyptien et a fait jaillir l'eau potable de la pierre. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a dit "Au Ciel est le trône, et la terre est l'appui de Mes pieds". Je te conjure, ô diable, par le grand nom du Christ, du Dieu Sabaoth. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a marché sur la mer et a calmé les vagues. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a rendu la vie à Lazare après une mort de quatre jours. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui a commandé à la mer "Que tarissent ses sources et que la terre vienne au jugement devant le Dieu Vivant". Je te conjure, ô diable, avec Celui qui viendra du ciel sur la terre et à la voix de trompette et de feu de Qui seront ébranlées les colonnes du ciel et les étoiles tomberont. Je te conjure, ô diable, avec Celui qui siège sur le Trône dans la gloire et en face de Qui coule un fleuve de feu et devant Qui se tiennent des foules innombrables d'anges, d'archanges, de chérubins et de séraphins entonnant des hosannas et chantant et disant "Saint, Saint, Saint!".

Prière pour la fièvre au Christ et au très saint /Sisinnius/.

Dieu éternel, éloigne, Seigneur, le diable de cet homme, le serviteur de Dieu Gheorghe Bratul, de sa tête et de sa voix, de sa chevelure, du sommet de sa tête, de son visage, de ses yeux, de ses oreilles, de ses narines, de sa langue, de dessus sa langue, de son cou, de sa poitrine, de son coeur, de tout son corps, de ses membres, et de l'articulation de ses membres, de l'intérieur du membre (?!) et d'en-dehors de lui, de ses os et de ses veines et de ses veinules, et de tout son être.../lacune dans le texte slave/ Au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, et maintenant.../etc./.

Les différences d'interprétation entre les éditions et traductions Ciomu et Linţa sont minimes. La plus importante, à mon sens, c'est que tandis que le premier éditeur lit, après la mention de Saint Nicolas, les noms des saints Sisinnios et Sinodor, le second déchiffre Niphon et Spinidor, ce dernier vocable étant considéré comme une déformation du nom de Spyridon (5).

Au sujet de Sisinnius, Elena Linţa fait observer que Ciomu, convaincu que l'exorcisme qu'il étudiait représentait une variante de la 'Prière de St. Sisinnius contre le Démon maudit', a proposé comme tel ce nom effacé. "Déchiffrant avec grande attention ces éléments, j'ai abouti - affirme la slavisante de Bucarest - à la conclusion que l'interprétation de certaines lettres comme représentant le nom de Sisinnius avait été forcée..., de même que la similitude avec la prière respective." (6).

La réalité est bien différente, je l'affirme sans sourciller, même si je n'ai jamais vu le phylactère de Budăneşti. C'est la littérature hagiographique byzantine qui me permet de contredire Elena Linţa et de donner raison d'emblée à Ciomu. On rencontre en effet, dans les croyances byzantines, une dyade constituée des deux frères Sisinnius et Sissinodorus (7). Le déchiffrement proposé par L. Ciomu, qui ignorait l'existence de ce couple de saints exorcistes, n'a donc subi aucune influence, à une époque où le texte était plus lisible qu'à présent. Du coup, la lecture proposée par Elena Linţa doit être éliminée; c'est là un premier point marqué par notre enquête.

*

Nous tenterons maintenant de reprendre la question de la datation du phylactère de Budăneşti. Son porteur, ce Gheorghe Bratul, dont le nom a été gravé dans le texte même de la conjuration, demeurera à tous jamais un inconnu. Mais il était indubitablement roumain; en fait foi l'article postposé '-ul' très fréquent autrefois dans les noms propres roumains (8). Sur ce point, nous sommes entièrement d'accord avec nos prédécesseurs. Mais, tandis que Ciomu estimait que l'on ne dispose d'aucun indice permettant de trancher l'origine sociale du possesseur du talisman - "simple citoyen, prêtre ou dignitaire" declare-t-il -, nous pensons au contraire que le texte en soi précise de quoi il retourne.

Gheorghe Bratul est un homme (č /e/ l /o/ veka, ligne 77, ed. Linţa). Or dans le langage du temps, un homme est un paysan, un homme libre, à la rigueur passé au service d'un personnage important (9). Notre malade était sûrement aisé: il porte non seulement son nom de baptême, Georges, mais également un patronyme, Bratul ou Bratula, d'après le génitif slave (10), c'est-à-dire Gheorghe fils de Bratul. Et sans doute aura-t-il payé bon prix pour faire graver le phylactère à son propre nom! S'il s'était agi d'un seigneur ou d'un ecclésiastique, on peut penser que la chose aurait été précisée: eux-aussi sont des serviteurs (esclaves) de Dieu, comme le texte le dit de Gheorghe Bratul, mais pas des hommes au sens social. La raison pour laquelle le talisman ne donne pas seulement le nom de baptême du serviteur de Dieu victime du démon, mais encore son patronyme est manifestement le caractère strictement privé, personnel, intransmissible donc, de ce petit objet. Porteur du seul nom de Gheorghe, le phylactère aurait pu tomber entre les mains d'un autre Georges (et ils étaient foison). Tandis qu'un Georges fils de Bratul est dûment nommé, individualisé; il est un individu pratiquement unique parmi ses contemporains. Pareille mesure ne garantissait pas uniquement les droits de son acquéreur sur le phylactère . Elle protègeait aussi, en quelque sorte, le monopole de l'exorciste.

Mais ce n'est pas tout: la présence d'un nom double ou plus exactement d'un nom suivi de celui du père nous fournit un élément de chronologie, détail qui a échappé jusqu'à présent aux chercheurs de notre talisman. On ne peut plus parler du XIIIe ou du XIVe siècle, comme ils l'ont fait, mais on proposera le XVIe siècle, sinon même le XVIIe, époque où le slave était la langue officielle de l'Eglise et de l'Etat en Valachie (Olténie comprise) comme en Moldavie. Et comme notre

homme n'était pas un boyard, la fin du XVIe siècle est la date la plus reculée que l'on puisse envisager pour le phylactère de Budàneşti. Peut-être même la première moitié du XVIIe siècle répond-elle mieux à la réalité (11). Il ne faut pas que les chercheurs se laissent influencer exagérément par les caractères de l'inscription; on le sait, les textes liturgiques - et notre exorcisme en est un - ont toujours eu tendance à l'archaïsme graphique, par respect pour le prototype que l'on reproduisait (12). Et c'est bien ce qui abuse parfois les paléographes et les épigraphistes. A mon sens, Ciomu et Elena Linţa fascinés par l'objet qu'ils ont étudié, ont laissé échapper les éléments chronologiques du contexte. C'est là le second résultat que nous enregistrons.

*

Voyons maintenant à quelle catégorie de texte appartient ce petit monument. Il y a un instant, nous l'avons rangé parmi les textes liturgiques. Or, les chercheurs qui s'en sont occupés avant nous y voient une production folklorique, bogomile, etc (13).

Je dois signaler que l'on a recueilli en Grèce des exorcismes apparentés. Ainsi, dans l'île d'Amorgos, un folkloriste hellène a retrouvé deux manuscrits en possession de deux prêtres de campagne. Ils avaient été transcrits par d'autres pappas d'antan (14). Leur caractère liturgique saute aux yeux. Ainsi, dans l'exemplaire de Tholaria, l'exorcisme commence avec la lecture d'un extrait de l'évangile selon St. Luc (10, v. 19-21), suivi du commencement de l'évangile selon St. Jean. Puis, chaque formule de l'exorcisme est précédée de l'invitation à la prière - "Prions le Seigneur" - accoutumée dans tous les offices de rite byzantin. Une formule d' 'apolysis' (renvoi) avec bénédiction achève le service (15).

Il serait intéressant de confronter ces formules avec celles de l'exorcisme de Budàneşti et d'autres encore, comme par exemple telle inscription de Philadelphie, en Asie Mineure (16). Mais l'entreprise dépasserait le cadre de notre article. Dans l'un des manuscrits d'Amorgos on relève non plus la dyade fraternelle des exorcistes dont il a été question plus haut, mais bien une triade constituée des "saints de Dieu Sisinnianos, Sisinnios et Sisinnodoros, les trois frères" (17). Feu Mgr Euloge Kourilas voyait là une triple appellation d'un seul saint, St. Sisinios, et il le mettait en rapport avec St. Georges (18); c'est là un problème que nous ne saurions examiner ici et qui sort de notre sujet. Chose intéressante, dans les exorcismes grecs connus, la prière en question exorcise "l'ignoble et impur Giallo" (ou Gello, ou encore Aigialo): la prononciation yodisée me fait me demander si les fameuses personnifications de la mythologie roumaine dites 'Ielele' - mot-à-mot 'les Elles' (19), celles dont on n'ose pas prononcer le nom et qui ont été rapprochées des 'elfes ' germaniques et des 'vile' slaves (20) - ne sont pas à mettre en rapport direct avec ces démons femelles que la Grèce a hérités de la mythologie antique. Et en effet, chez la poétesse Sapho (Psappho) de Lesbos, au VIe siècle avant Jésus Christ, on rencontre déjà un génie malfaisant Gellô qui, sous les traits d'une jeune fille, enlevait les enfants (21). On se demandera si les 'iele' des Roumains ne se rattacheraient pas à cette croyance à travers un tréfonds qui se perd dans la nuit des temps par l'intermédiaire du monde thrace. Mais c'est là un problème que nous posons aux philologues et aux folkloristes roumains en nous gardant bien d'aller plus loin, faute de compétence en la matière. La question néanmoins nous fait toucher du doigt au dualisme qui dans le peuple, un peu partout, a synthétisé foi chrétienne et superstitions ou survivances payennes. Nous avons déjà eu l'occasion d'en parler succinctement à propos du christianisme populaire des Roumains (22).

Le phylactère de Gheorghe Bratul et son texte sont donc loin d'être une simple production folklorique ayant circulé dans les rangs des orthodoxes d'Olténie, comme l'a cru l'historien Ràzvan Theodorescu. Son contenu, plein de réminiscences bibliques grandioses empruntées aux deux Testaments, comme aussi d'évocations hagiographiques de bon aloi et traditionnelles est parfaitement orthodoxe. Même la mention des saints exorcistes Sissinnius et Sisinnodoros, qui à la rigueur peut paraître entachée de bogomilisme selon certains savants. La prière pour conjurer la fièvre n'est pas à proprement parler une incantation, un charme; c'est un exorcisme conforme à l'enseignement de l'Eglise, à une époque encore heureuse qui ignorait les microbes et qui attribuait toute dérogation à l'ordre naturel des choses aux maléfices des démons, des esprits impurs. On ne saurait perdre de vue que le rituel même du baptême prévoit, aussi bien dans le rite byzantin que dans le rite latin, des exorcismes avant l'administration proprement dite du sacrement. Et certains de ces exorcismes se recoupent avec telles formules du phylactère de Gheorghe Bratul.

Avec ce troisième résultat, nous pensons pouvoir mettre un terme à cette note qui, nous le souhaitons, va élargir l'étude des exorcismes liés à St. Sisinnius et consort de la sphère hellénique du bassin méditerranéen au monde du Sud-Est européen avoisinant.

1) L. I. Ciomu - "Un vechi monument epigrafic slav la Turnu Severin. O rugàciune-descântec slavo-sârb din sec. XIII-XIV". Revista Istoricà Românà, VIII, Bucarest, 1938, pp. 210-234 (avec d'excellentes photographies).

2) Ràzvan Theodorescu - Bizanţ, Balcani, Occident la începuturile culturii medievale româneşti (secolele X-XIV). Bucarest, 1974, pp. 248-250. Le R.P. Mircea Pàcurariu (Istoria Bisericii Ortodoxe Române, I; Bucarest, 1980, p. 394) attribue à Gheorghe Bratul l'opération de transcription du texte de Budàneşti qu'il fait remonter au XIII siècle.

3) Elena Linţa - "Cea mai veche inscripţie slavonà din judeţul Mehedinţi". Drobeta, 1978, Drobeta-Turnu Severin, pp. 124-135.

4) Voir plus bas, et note 7 pour la lecture exacte du passage.

5) Elena Linţa, art. cit., p. 129, en haut (texte slave et apparat critique), p. 131 (traduction roumaine). Dans un premier temps sa lecture m'avait poussé à croire qu'il
s'agissait de deux saints dont la Valachie possédait les reliques depuis le commencement du XVIe siècle (sur lesquels voir P. Ş. Nàsturel, "Autour de Saint Spyridon le Jeune de Tàrnovo", dans Byzance et les Slaves. Etudes de civilisation. Mélanges Ivan Dujčev, Paris, 1979, pp. 289-297 et, idem, "Recherches sur les rédactions gréco-roumaines de la 'Vie de Saint Niphon II, patriarche de Constantinople", dans la Revue des études sud-est européennes, V, 1/2, Bucarest, 1967, pp. 41-75); mais l'admirable BHG du Père Fr. Halkin m'a tiré à temps de ce faux pas (voir plus loin note 7).

6) Elena Linţa, art. cit., p. 132 (à noter aussi le rapprochement malencontreux qu'elle fait avec St. Sisoïe, ou Sisoes, moine égyptien du IVe/Ve siècle).

7) Fr. Halkin - Bibliotheca Hagiographica Graeca, III, 3e éd., Bruxelles, 1957, pp. 69-79 (nos 2401-2404: Sisinnius et Sisinnodorus fratres, cum Meletina sorore) et, idem, Novum auctarium Bibliothecae Hagiographicae Grecae, Bruxelles, 1984, p. 259 (nos 2403 et 2404 d: Sisinnius et Sisinnodorus). Voir aussi plus loin, notes 13, 16 et 17.

8) N. A. Constantinescu - Dicţionar onomastic românesc. Bucarest, 1963, p. LXVI et passim. La raison de la présence de l'article c'est que le nom propre se déclinait à l'époque ancienne à l'instar des substantifs.

9) A titre d'exemple je me borne à citer la fameuse lettre de Neacşu de Câmpulung, de 1521, qui rapporte comment un homme est venu de Nicopoli lui signaler les mouvements des Turcs ('un om de la Nicopole'): Gh. Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniţà, Al. Mareş et Alexandra Roman-Moraru - Documente şi însemnàri româneşti din secolul al XVI-lea, Bucarest, 1979, p. 95, ligne 5, et la lettre d'un boyard annonçant aux Saxons de Sibiu, en Transylvanie, l'envoi d'un homme à lui - 'acestu om al mieu' - pour enquêter au sujet d'un meurtre perpetré en 1599 ou 1600: op. cit., p. 120, ligne 15. Pour la signification sociale du terme 'homme' ('om'), quelques détails chez V. Costàchel, P.P. Panaitescu et A. Cazacu - Viaţa feudalà în Ţara Româneascà şi Moldova (sec.XIV-XVII), Bucarest, 1957.

10) N. A. Constantinescu, op. cit., pp. XXVII-XXVIII. Sur le nom Bratu(l) en roumain, op. cit., p. 215. Un prêtre de Braşov, du XVIe s. a inscrit aussi son nom dans les annales littéraires roumaines, 'popa Bratul', grâce à un manuscrit encore inédit ou presque des Actes des Apôtres - dit 'Apostolul Bratu' (I. Gheţie et Al. Mareş, Originile scrisului în limba românà, Bucarest, 1985, pp. 192-195 et passim). Il y aurait naïveté à vouloir l'identifier avec Gheorghe Bratul et j'espère qu'on ne tentera pas de le faire.

Sur les noms doubles roumains et leur chronologie, voir N. Constantinescu, op.cit., pp. XXIII-XXIV.

11) M. Wittek - Album de paléographie grecque..., Gand, 1969, p. 6 et D.P. Bogdan - Paleografia româno-slavà, Bucarest, 1978, pp. 27-33.

12) R. Theodorescu, op. cit., p. 250; Elena Linţa, art. cit., p. 134. Em. Turdeanu - Apocryphes slaves et roumains de l'Ancien Testament, Leyde, 1981, ne s'occupe pas du phylactère de Budàneşti, mais pp. 4, 6, 7, 10 et 14 parlant des livres interdits par l'Eglise orthodoxe comme entachés de bogomilisme, il mentionne Sisinnios.

13) Stephanos D. Imellos - "Exorkismoi tes Gellous ek cheirographon ex Amorgou". Epeteris tou laographikou archeiou, 17, Athènes, 1965, PP. 40-52.

14) St. Imellos, art. cit., pp. 45-47.

15) H. Grégoire - Recueil des inscriptions gréco-chrétiennes d'Asie Mineure, I, Paris, 1922, pp. 124-125 (n° 341 ter); exorcisme contre la grêle; non daté par l'éditeur.

16) St. Imellos, art. cit., p. 44 (les variantes orthographiques sont sans intérêt).

17) St. Imellos, art. cit., pp. 48-49.

18) Art. cit., p. 41 et p. 45.

19) Les philologues roumains donnent pour etymologie au pluriel 'iele' le pronom personnel 'ele' (même prononciation), elles. On les appelle aussi 'dânsele' (même signification) ou encore 'frumoasele', les Belles. Sur cette superstition voir par ex. Ion Popinceanu - Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache, Nüremberg, 1964, pp. 24-25, 165 et passim (voir index s.v. 'iele'). A l'appui de mon hypothèse pourrait être invoquée la vieille prononciation de 'ele' - 'iale', qui expliquerait la par-etymologie avec Gellô (prononcé Yéllo) ou Giallo (prononcé Yallo).

20) I. Popinceanu, op.cit., p. 24.

21) St. Imellos, art.cit., p. 48, note 2 (fragment 104 de l'éd. E. Diehl, Anthologia lyrica graeca, I); A. Bailly, Dictionnaire grec-français, s.v. 'Gello'). Je remarquerai ici que la légende de Gellô qui enlève les enfants se retrouve aussi dans les légendes nettement apocryphes (bogomiles?) de St. Sisinnios et de son frère (ou de ses frères) partis à la recherche du monstre qui avait enlevé les bébés de leur soeur Melitini; voir sur ces absurdités, comme il les qualifie à juste titre Léo Allatius, De templis Graecorum recentioribus...; de narthece ecclesiae veteris...nec non de Graecorum hodie quorundam opinationibus..., Coloniae Agrippinae, 1645, p. 133, qui publie pp. 126-129 et pp. 133-135 deux de ces contes pagano-chrétiens (signalés par Fr. Halkin, op. cit.). De même St. Imellos, art. cit., pp. 41-43 et pp. 43-45 édite lui aussi d'après les manuscrits d'Amorgos deux autres versions de ces fables. Une étude d'ensemble, fondée sur la bibliographie réunie par le Père Halkin, serait non seulement haute en couleur, mais très intéressante pour mieux connaître la diffusion et la déformation des croyances antiques reprises par un christianisme entaché d'hérésie.

22) P. Ş. Nàsturel - "Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares. Considérations et faits nouveaux". Buletinul Bibliotecii Române, XI (XV), Freiburg i. Br., 1984, pp. 217-266.

THE FICTITIOUS CONSANGUINITY
Some Balkan Examples

Paul H. Stahl

One of the basic notions that was governing the life and the thought of the people in former times is one of the blood; element derived from biology, it is earnestly and determinedly evoked in diverse spheres of life. The way it was considered in the past has no connection with what we know nowadays about it. Actually, the idea of blood was accompanied by certain beliefs and was regulating some important domains of the social life. For the people living in former times the blood is connected withg the life and the soul, this being not real only for the folklore linked up with paganism but for the Church doctrine, too. The blood is put in the same category as the soul and its biological importance is accompanied by the respect and the fear created by all that is keeping with the soul. It is but the blood that keeps the qualities of a men, the courage for instance (Campbell, 1964, p. 44).

The fields of the social life where the notion of blood is intervening, are numerous; we can quote the kinship, the religion, the sacrifice, the alimentation, the blood-feud, or the ownership, aspects I insisted upon during some previous courses. It is the ownership that is holding my attention here, because its analysis is permitting us to notice the typical way in which a real, biological element is becoming a biological fiction and is ending in a juridical certificate. Perceived in this way the subject is consenquently typical for the connection that so often occurs between the social anthropology and the right.

*

"We have got the same blood".

Having the same blood, means to be connected with someone by the strongest form of kinship, which bears upon both the material and the spiritual levels; it is supposed that the people having the same blood are homogeneous both as the biological level and as the spiritual one. This relation does not always get an explicit expression, because the knowledge and the beliefs of the peasants and generally speaking of the people who lived in the past, have a difused form, similar to the folklore manifestations and unlike the scientific thought. The blood community is one of the main elements of cohesion of diverse, social groups; the more we go back into history, the more we have to deal with societies for which the consanguinity plays an essential part; this is the case for instance of the societies organised in phratries and in tribes. I shouldn't be able to better voice this reality than Stjefen Gjeçov (p. 65) does in his collection of Albanian customary law: "A family is made up of the members of a household; several families make up a phratry, several phratries a lineage, several lineages a tribe, several tribes a 'bajrak' (i.e. those fighting under the same flag); all of them together partaking of the same origin, the same blood, the same language and customs, make up that large family known as nation". The unity by consanguinity begins consequently at the level of the smallest social unity and reaches the national level! No matter how incredible it seems, being opposite to the truth, this belief regards all the people of the past and survives in the contemporary peoples mentality.

One has got the same blood as someone else because both of them descend from a common ancestor: doesn't the Bible say that all the people descend from Sem, Ham and Japhet? And wasn't it Japhet's sixth son who gave birth to all the Slav peoples? (Miron Costin, p. 51, in Kogàlniceanu, vol. I). And Lech and Czech, the two brothers, didn't they give birth to the Polish and the Czech? The universal history by Miron Costin for instance, like the description of the first moments of the humanity, done by the Bible, is but a long genealogy, where the origin and history of different peoples are approched, according to the habitual principles of organisation of those who have written them. And his genealogy goes through the consanguinity across people.

This is the reason why the women's behaviour is attentively watched over; they must it sure that the baby that will be born in a married couple has really got the father's blood. This goes so far that they want the sexual intercourse of a newly married couple to take place in the presence of all the family, situation favoured by the fact the parents and the children often live in a single room.

The groups are related by the blood through the men, while the women stand for nothing. This belief is widely received in the south-east Europe societies and we shall further see how it is applied to the facts. There are some exceptions, influenced by the idea enforced through the orthodox religion and which asserts that the husband and his wife form a unique blood.

The consanguinity extends to a more or less remote degree according to the type of society. It finds two different expressions according to the fact that is a question of common ancestor or according to the fact that we have to determine the degrees of consanguinity that prevent from the marriages. For instance, a whole village may be considered related through the consanguinity, but the interdict of mariage regards a small part of the village because they are limited by the Church rules. But among the christian Balkan tribes, there are the tribal rules that dominate; in these cases, the consanguinity extends to infinity and one never gets married to someone if the same lineage, no matter how remote the common ancestor of the two candidates to marriage is. One is able to know about this consanguinity by memorizing the past of his lineage and by the fact that both candidates to marriage bear the same patronymic. - One keeps in memory the ancestors' names, sometimes through several centuries; Mary Edith Durham (1909, pp. 86 sq.; 1931,

p. 155) establishes this for the Albanian and the Montenegro as well and quotes Nopcsa who, in Albania, had met people knowing their pedigree up to the XIVth century. She explains this memory by the necessity of avoiding the incest, by getting married, by ignorance, to tomeone whe belongs to the same consanguineal group. It is an oral memory, characteristic of the societies whose culture is based on the orality (Kerewski-Halpern, 1977, pp. 141 sq.). On keeps in memory his male ancestors, the only ones who count so as to belong to a tribe and to lead to the property.

The blood and the property.

The ownership of the real estate, the land first of all, is closely linked to the consanquinity. This is also true for the rights of the domestic groups regarding the cultivated land, and for their rights on the common land. Observing the way in which the property is conveyed at different Balkan groups is edifying (Stahl P. H., 1978 and 1979 A; Stahl, Guidetti, 1979); I am reminding in a few words.

Among the Romanian peasants, in former times, the land is divided by the father for his sons when they married (Stahl H. H., 1959). Every marriage is accompanied by the building of a house and by the endowment of the son, witn land. The partition of the land is done, bearing in mind the quantity and the quality, the principle of equality among the brothers being strictly abode by. The folk language names 'fraternal partition', a levelling partition that is not unfair to anyone. The younger son alone stays with his parents and shares the paternal house. At their turn, the sons will divide in a levelling way, the land, to their sons. The hereditary property is inalienable; the one who has received it may not sell it, may not disinherit anyone of his sons and neither may it divide in unequal parts. A connection is, in this way, taking form, indissoluble, between the property and the group that thinks to be on the father's side. If someone wants to sell the hereditary land he has to make it by common assent of all his sons. The property, just like in the antique society, described by Fustel de Coulanges, is not connected to a person, neither is it to a generation, but it is to a lineage, that steps across the time and that passes beyond a generation's life. It belongs to the living as well as it has belonged to the dead of the lineage and as well as it will belong to those who are not born yet. In the old documents the formula "I am selling to a man, to his sons and to the sons of his sons", is often found in the documents, papers where the father signs together with his sons. The written documents regard especially the princes and the noblemen, because the peasants didn't draw up written papers for the conveyance of the property; the appearance of a new social unity is announced in the village by the ceremony of a marriage. It is then that everybody learns that a land had been conveyed and who are the new ones having rights to the common land.

A clear evolution is taking shape concerning the daughters; as the XIXth century is advancing the endowment of the daughters with land is indispensable and becomes current on the XXth century. This evolution must be in keeping with the alteration of the general organisation of the society, both peasant and urban, and with the loss of the old ideas about the blood ant the land.

Among the southern Slavs, the conveyance of the real estate is not in keeping with the marriage of the death, because it is done neither by endowment nor by heritage. The southern Slavs used to live in numerous, domestic groups, including several married couples and under the leadership of a chief. The inalienable character of the property is obvious here, too; the property belongs to the men and can not be sold by the chief, except that an agreement is reached between he and all the male members of his group. The property inherited from the ancestors has to made be made over, just as it is, to the descendants, the lineage being the real owner of the land and convening the living, the dead and those who are to be born. The women have got no land, their dowry includes no land. - The same holds true for the rights on the common land that are conveyed by men, the women making use for a time, until marriage, of the common land of her father and after the marriage, of the common land of the husband, just she is called 'X, wife of a certain man'. The rights of the men on the land are in keeping with their position in the lineage; the levelling principle is present, at the level of the sons of a common father, but, by the demographic movement, it gives birth to inequalities. So, if two brothers divide a property, they have each one, half of the property; and, if one of the brothers has a son and the other one has five, the children of the last one will have five times less land than the son of the first one. So, there is a perfect parallelism between the property on the land and the place that every man has in the blood lineage. This parallelism desappears when it is a matter of dividing the products; the partition becomes in this case levelling among all the members of the domestic group, men and women, because 'they have all worked'; the only difference admitted is that between adults and children, the last ones getting less products then the former because their needs are less important.

The women begin to get land, more and more frequently as the XX-th century is drawing nearer and as the old traditions are going out. This disappearance is favoured by laws of foreign inspiration that, in Yugoslavia (as in Romania or in the other Balkan states) take their inspiration from western models; as a matter of fact, the 'truth' and the model were coming then from the West and not as nowadays, from the East.

Among the Albanian, the situation described for the southern Slav is met again; many domestic groups live under the leadership of a chief. The conveyance of the land and generally of

the rights on the group property, is made by dividing the group ant not by endowment or by heritage. The principles pursues are the same; the men only get land and their share is keeping with their position in the group genealogy; the levelling principle is applied at the level of the sons of the same father. At the level of the following generations the properties become unequal as a result of the demographic movements, the father with more sons being forced to apportion this property in smaller shares. The products are parcelled out in a levelling spirit, for the same reasons as the ones mentioned above. It is interesting to note that there ar certain rights on certain properties that cannot be divided materially, but in time unities. Such the right of using the water of the irrigation, water brought by a same canal or the right of grinding, in the group mill; in these cases, neihter the canal nor the mill can be pulled to pieces but the time of using them is divided in a number of days, in keeping with the place of every man in the genealogy, otherwise said in keeping with the men and the consanguinity.

The evolution of the women's rights is obvious among the Albanian, but the rythm of this evolution differs deeply from one region to another. So, there are the Ghegs in the north of Albania, who maintain the longest a tribal organisation and who keep on excluding the women from the property, until the middle of the XXth century. On the contrary, the Albanian from the south of the country, or those living in Greece or in Italy, see this evolution taking place early.

A situation identical with that in the other Balkan regions is found in most regions in Greece, excepting a few islands of the Aegean Sea. In this latter region this is a particular organisation, without correspondent in other part of Europe and where the connections between the property and the consanguinity are different (Mihailidou-Nouarou).

The fictitious consanguinity.

If the principles conveyed by the old societies are those above exposed, their applying multiplies as we have to deal with more complex, social unities. The destiny of the consanguinity, biological phenomenon, is similar to the one of the marriage; if a man and a women get married to give birth to children, this biological unity is at the same time a social phenomenon and the idea that the people have about is, lead to an infinity of marriage forms. The consanguinity also is not only a biological reality but an idea about this reality, idea that plays an essential part and explains, among others, the connections with the property. First let us try to see how the consanguinity appears concretely at the level of the smallest social unity.

The smallest social unity, improprely called family, has a special name; it is the English 'household', the French 'maisnie', the Romanian 'gospodàrie', the Greek 'nikokirata'. The household includes a solidary domestic group, who live in a house, live together, work together, have a common property, common beliefs, forme a group essentialy based on the consanguinity and at the same time a spiritual unity (Stahl P. H., 1979 A, pp. 235 sq.). At this level, the consanguinity is often present, but if nearer analysed it can be noticed that it is regularly altered by some exceptions. Let us try to distinguish the main exceptions as they appear in the traditional societies in the south-east Europe.

a) The women.

The first exception, present in all the groups, is the one issues from the presence of the women. As a matter of fact the marriage between next, blood relatives is forbidden by the Church and by the customs. The nearest consanguinity accepted in the region is the marriage with the daughter of the maternal uncle, marriage characteristic of the traditional Mohammedan societies and that constitutes one of the favourite forms of marriage of the societies in Minor Asia, for instance (Timur). It is obvious that if in each generation there is a strange woman that joins the group, by marriage, the men's blood is no more homogeneous and changes from a generation to another. The blood of the group male founder is reduced in time at almost nothing. Despite all this, in the tribal societies the homogeneity by consanguinity deriving from a common ancestor, goes to infinity. It is then obvious that it is not a matter of a biological reality but of the idea that a society has about a biological phenomenon.

How to explain the difference between men and women from the point of view of the blood conveyance and consequently from the point of view of the property. The blood is equally made over by the men and by the women, but this was not true for the people living in the past. Most of the traditional European societies admit (not always explicitely) that the real parents are those on the father's side. So, it is a question of deliberate choice whose consequences do not concern the property system only, but also the areas of the social life, as for instance the so important area of the religious life and in general, of the customs. On belongs to the father's group if one is a man and he doesn't change the group; the women change at least once in their life the group, when passing from the father's home to the husband's societies. And while remembering by heart the male ancestor's names, the ones of the female ancestors and of the maternal lineage are quickly forgotten.

In the peasant societies the difference between the man's blood and the woman's one is not explained and we have to deduce it by ourselves; it is not the case of the tribal societies. In Crnagora (Montenegro) for instance, the people explain the difference between the men and the women by the fact that the former, that means the male ancestor, form the 'thick blood' - 'debela krv', while the latter form the 'thin blood' - 'tanka krv' (Simič, 1967, p. 88).

The oral Albanian traditions are still more explicit (Gjeçov, pp. 196-197): the male ancestors form the 'blood-tree', while the female ancestors form the 'milk-tree'.

b) The married couple without children.

The married couple may have children of both sexes, or children of a single sex (daughters only or sons only, the situation being profoudnly different according to the former or to the latter of the two possibilities); at last the couple may have no children at all. What are the reactions of the Balkan societies facing these situations?

When in a domestic group (based on one or on several married couples) there is no child, the solution generally chosen is the adoption; the boys are prefered, especially those issues from near, blood relations. This solution is not admitted in the tribal society from northern Albania, where the connection between the property and the consanguinity, as it is understand in the past, is absolute. If a couple has no child and the last male descendant of the line is becoming extinct, "the fire-place of the couple's room is demolished; instead of the fireplace a thorn-bush faggot is put; a window of the house is walled up; the trees in the garden are knocked down, the flowers uprooted" (Degrand, pp. 51-52). The property is than transfered to the nearest blood relations.

c) The daughter without brothers.

There are some domestic groups where there are daughters but there is no son. it is obvious, afterwhat it was said in the previous paragraph, that for the society from northern Albania, such a situation means the disappearing of a household. But before this happens they try to avoid it by different means, either resorting to magic, or appealing to a second woman to replace the first one who is barren; the same thing happens in the other societies of an archaic character. In Crnagora, the barren woman or the one who gives birth to girls only may be repudiated (Krauss, 1885, chap. XIII; Đordević, 1907; Troyanovitch, 1909; Stahl P. H., 1981).

In Mani (southern Peloponisos) it is the same situation: "A man with daughters but no sons was called heirless, 'akliros'. A man with no children at all was called childless, 'xakliros'. When a man was xakliros, his property was inherited by his closest agnates" (Andromedas, p. 66). When lord Carnarvon visited this region in 1839, he described the case of a man who, although married, had only daughters and was thinking of taking a second wife. He had come to an agreement with the first woman and has been given the blessing by a priest, without divorcing from the first one. The mule-driver who was guiding lord Carnarvon justified the presence ot the second woman: "my informant repeated his statement 'that there were no children' - so completely are girls counted as nothing in this country...'how could a man wish to have anything to do with a woman who brought him no sons'?" (Carnarvon, 1869, pp. 198-199). In only one of the tree parts of Mani, the local bishop signalized in 1864 the presence of almost thirty of such second woman, called 'syngria' (Andromedas, p. 97). Similar situations are equally signalized elsewhere in Greece (Petropoulos, 1952).

So, they repudiate the first wife and get married to a second one, or they just take a second woman beside the first one. These practices are found among the Mohammedan Albanian and even among the catholic ones in the north of Albania, where there are signalized cases of men having even four women (Coon, pp. 23 sq.).

It must be specified that these situations ar also partly explained by the fact that male sterility was unknown in the past. The people used to think (and in the peasant world of eastern Europe they still think so) that, from the moment when a man can have sexual intercourse with his wife, the lack of children is the exclusive fault of the woman. Even the children's sex seems to be determinated by the woman because she is repudiated if she gives birth to girls only.

If in these societies with structures of an archaic character, the solutions described above are usual, the most extended solution is another one, solution true even for Crnagora and for Mani, but nor for the north of Albania. It is a matter of bringing a man in the girl's house; first virilocal, the marriage becomes uxorilocal. The daughter, similar to the daughter without brothers of the antiquity, becomes the only heiress of her father.

In this case everything happens as if the daughter has the part of a man; she remains in his house, she transfers the patronymic of her father to her sons, she inherits all the property and conveys it to her own sons. Her authority is greater than when she goes to the husband's house; in this case the husband's authority is diminished, especially if his father-in-law lives. The part of such a husband is to help at the perpetuance of the domestic group's life and of the whole social unity of the woman, because he loses his place in the original, domestic group. The situation is as if the woman were a man and the man, a woman. This situation is so different from the 'normal' one in the south-eastern societies, that the marriage gets a special name. Among the Romanian, it is a difference if one speaks about the marriage of a man or of a woman; the woman 'se màrità' and the man 'se însoarà'. In the case of the uxorilocal marriage, the man 'se màrità', and becomes 'the gender of the court', he 'enters his wife's riches' ('ginerire pe curte'). In a Romanian village of Transylvania, in the thirtieth, it was noted an amount of 69 cases of such marriages; in 45 cases the husband takes the patronymic of his wife, in fact of the household and of his wife's father; in eight cases he keeps his patronymic and also adds his wife's one, having so two patronymics, that means to stretch the rule; in seven cases the wife has her father's patronymic, the man has his own, and the couple's children have the patronymic of their mother's household and thus of the male ancestors of their mother; the other ten cases are exceptions. It is

interesting to see that in six cases there is a man who gets married to a widowed woman, the second husband takes then the patronymic of the first husband because the life of the household of the defunct husband must go on (Stahl H. H., 1959, p. 128).

Among the southern Slavs, the name usually given to such a husband is 'domazet' (Demelić, pp. 63 and 126; Kulišić, 1959, pp. 117-120); he may by also called 'prezet' (Drljača, Savković, 1973). Demelić speaks about this case in Serbia, in the following way: "In Serbia, the man who has only daughters, gives his elder daughter in marriage and if he is too old to manage by himself his home, he brings his son-in-law in the house, as domazet. Then all the property belongs to the daughter; the others have the right only to its maintenance. The written law of the Serbs prescribes the fair partition among the daughters. But the people however do not give up their old custom; and in order to elude the law, the younger daughters give their portion to their brother-in-law and to his wife" (p. 126; also see Barjaktarović, 1976, p. 110). The husband accepts for himself and for his descendants the old name of the domestic group (Demelić, pp. 32-33). The same things happen with the Serbs, with the other southern Slavs, and with the Romanians. The parts of the two sexes are reversed, the marriage becomes uxorilocal, the patronymic is that of the household and of the male lineage of the wife, the property is conveyed by the woman as if there were a unique son; the husband himself, in an inferior position, bears henceforth the patronymic of his wife's group.

Similar situations are found in Crnagora and in Mani; in the latter region mentioned, the husband is called 'soghambros'. It is also interesting to add that; in Mani, too, the marriage is strictly exogamous with regard to the lineage, whose members recognise each other by bearing the same patronymic. But in this precise cases, it is allowed to one of the men belonging to the same lineage as the daughter, to marry her, infringing the rule of the lineage exogamy. To better understand the situation, it must be known that the situation of the houses and of the property (as I have observed them, together with my students) presents a strict grouping of the men belonging to the same lineage. The installation of a stranger in such a settlement, homogeneous from the social point of view, stranger who ploughs the land of the lineage, appears as unacceptable, because the society is under arms and the vendetta common and everything is so conceived to avoid the dangerous situations in case of conflict.

So, in the patrilinear societies where the blood, the name and the property are conveyed by the men, when no son is born, the daughter gets his charge. Then the lineage lives as if nothing has been changed, the double fictitious character - biological and juridical - being obvious. As a matter of fact, the blood, that is conveyed by the men, is transfered for a generation by a woman; and the property, connected with the blood and thus with the men, belongs henceforth to the male descendants of the woman.

In such a case when the woman appears in the first rank, and also whom exceptionnaly a woman becomes the chief of a domestic group (for instance when her husband, the ex-chief of the group, dies), some scientists thought to have found the expression of the matriarchy. But, as it was explained, there are typical situations of crisis, when biological reasons determine the lack of the men in a group; or even, there are situations when the wife who had helped her husband to lead the group and who, more than this, may be the mother of the men of the group, leads the group for a while. In fact the rule of the society do not change, because, with the next generation they come back to normal. The society remains typically patriarchal, dominated by the men; the woman changes temporarily her status to replace in a male chain a lacking link. Furthermore in the case of a uxorilocal marriage, the couple's children are given the name of the mother's father and not of the mother's mother. - It is absurd to suppose that from time to time, at the mercy of the biological chance, a society becomes suddenly matriarchal, for a generation's life only, and them becomes patriarchal again, in the same absurd way. There are in Europe societies where the woman has constantly got a comparable part with the one of the man, where both sexes are equal, but they are not matriarchal societies either. Is it the case, for instance, of the Basque Pyrenean society, where the law of primogeniture is valid, the first born boy or girl, becoming the chief of the household and the unique heir or heiress to all the property of his or her parents. But neither the woman nor the man divide this property, change its structure because they are but its steward, being forced to obey the rules coming from the past (Cordier, 1859 and 1869). We can also quote the society of some islands in the Aegean Sea where the part of the men and of the women is equal in the conveyance of the name and of the property and where the problem of the blood seems to disappear (Mihailidou-Nouarou). In these two cases the society is neither patriarchal nor matriarchal, but it has a particular character that has not been enough precised by the research workers from this point of view. We must also keep in mind that in Europe, the household plays the main part with the regard to the individuals, household that is also called 'house' (see also Lévi-Strauss, 1984, pp. 189 sq.).

d) The impotent husband.

The unique case when the lack of children is put down to the man, when whern is impotent. Or, since men must get married at all costs, formerly they used to find a wife even for the men whose mental or physical health was deficient. In these situations, the wife looks for another man, without leaving the former, even by common assent, because both men and women are, for many reasons sensitive to the absolute necessity of having children (Stahl P. H., 1981).

Her domestic group who wants as much as her to have got a heir, induces her to take this step; the public opinion who finds it out, does not condemn her, on the contrary approves of the wife doing so. Thus she conceives children and she will be blamed only if after having given birth to the children she keeps maintaining extra-conjugal relations. Here is the way in which Tihomir Dordević describes this case: "If the wife cannot separate for any reason, from her impotent husband, she remains in the house but strains her ingenuity in order to get children; she appeals to magic practices and to medical treatment. Such cases are frequently met among the people...In Bosnia, when the wife of a unique son has got no children, unless the family dies out, the parents choose a honorable and healthy man and induces the daughter-in-law to have sexual intercourse with him or they herself choose the man she wishes...It seems however that the woman without children, generally chooses a clergyman, her husband, his family and his friends being aware of it...In some of our monasteries, as I was told, they read prayers that make conceive children, to the barren woman. On this occasions, the woman remain alone with the monks, so that the prayers may have their effect...It may happen in Bosnia that a family ('obitelj') has all the members weak and sickly. Under these conditions, the parents urge their daughter-in-law to have sexual intercourse with a goodlooking man, of a healthy and solid race, in order to conceive sturdy children" (Dordević, 1924, pp. 106-107). Others examples, as interesting as these ones are given by Milenko Filipović (1958).

e) The dead husband's child.

Ernesto Cozzi (1910, p. 674) whose notes on the Albanian, written at the beginning of the XXth century, are precious, quotes a curious practice: "The following abuse is known in the Pulati parish: when a widow falls pregnant, after her hurband's death, even two or three years later, she is absolved of shame only if declaring that she was impregnated by her deceased husband. This fraud is however not allowed longer than 4-5 years".

This abuse is really useful to cover an immorality, but the truest interpretation, in my opinion, is that it helps to give a son to the defunct and to possibly avoid the disappearing of a lineage. I am tempted to compare this practice with a near relation of the husband (as it is described by Fustel de Coulanges for the Roman Antiquity for instance - 1943, p. 53) and where the child that is born is considered to be the defunct's child. Neither must we forget that in former times the belief in the reality of the vampires was extremely widespread; they used to believe that the vampires were walking among the living and that they had the same needs. The relation of the Jesuit François Richard about the island of Santorin (Thira - Aegean Sea) contains a typical description: "A lot of astonishment was caused in Sant Erini by the great intimacy of a vroukolakas /vampires/ toward his living wife. His name was Alexandre, he has lived in the castel of Pirgo and had been a shoemaker. After his death he used to appear near his wife as if he has been still alive; he used to work in his house, to mend his children's shoes, to draw water from the cistern and often to cut down trees, in a small valley, to support his family..." '1657, p. 212). Such relating are in great number.

To come back to the object of my study, the child supposed to belong to the dead husband, also helps to settle a juridical problem; he gets his father's property and also continues the life of the lineage considered to be on the father's side.

f) The ritual fraternizing.

The kinship forms found in south-eastern Europe are in great number; besides those recognized by the Church (the marriage, the consanguinity, the sponsorship, the adoption) there are pagan kinship forms, having probably preceded the appearance of the Christianity and there are also kinship forms that include the Church, despite itself, in this process. It is the case of the kinship deriving from the fact that two people are baptized in the same water. The kinship of the people born in the same day of the week or in the same month, the kinship derived from the fact that two people drank the same milk during their babyhood (recognized by the Islamism only), the kinship by fictitious adoption at the moment of a burial, have no connection with the Church. The list may continue (Ciszewski, 1897).

The fraternizing has a situation apart; widely known and practiced in Europe (Tamassia, 1886; Tegnaeus, 1954), it was sometimes recongnized and sometimes fought against by the Church. What is of interest here is the fact that the pagan ritual of the fraternizing (even if accompanied by a Christian ritual) contains a moment when the two participants practise a blood exchange; they make a cut (usually on the arm) and each of them absorbs a drop of the other one's blood. Or they mix a drop of their blood in a glass of red wine and drink it together. In this way each of them receives a part of the blood of his brother on ceremony; it must be said in addition to this, that in older times they didn't know that the blood of each individual was renewed. They supposed the contrary; one is born with a blood given by the divinity. So, by introducing in the body the blood of the sworn brother, one bears this blood for ever and the two persons become consequently brothers.

That conclusion is that the occasions when the consanguinity is transgressed, are in great number; but being required by the past functioning of the societies, it is regularly put forward. The fictitious character of the consanguinity appears frequently and marks all the groups, for the simple fact that the women bring their blood too.

In the following, some cases are quoted where the biological fiction isn't used only to prolong the biological life of a group or to explain its homogeneity and solidarity, but where we procede directly from the necessity of setting rightly a question connected with the property. In these cases, the participantrs know from the very beginning that the explanation by consanguinity is fictitious, but their supposition has no other arguments, to set in order certain situations.

Fraternizing and property.

The consanguinity gives access to the property; the fraternizing that links by consanguinity two persons, opens their read too, to the property. Having the same blood as the owner of certain rights, one has got the same rights; in the case of the southern Slav domestic group, where the consanguinity rule is evoked with force, one is accepted if he becomes the adopted brother of one of its members. At the same time one has got acces to the rights of the group to the common land.

Since by the fraternizing one has got the same blood as someone else and consequently this bears on the property, the three elements of this reasoning being related, we also may start by the last of them, following the path in the opposite direction. When one wants to make a property common with someone else, one uses the fraternizing. Between the two possibilities mentioned here, there is not always a clear distinction, but sometimes a nuance only.

In Romania, this procedure has given birth to several practices regarding property, where only the name of fraternizing subsists, the ceremony being liable to disappear and the intention being that of connecting two parts by the vocabulary of the fraternizing. It is a "sworn fraternity and in property" (agricultural); peasants may fraternize, the noblemen too; there are also cases when the nobleman fraternizes with a peasant. "Initially, this juridical procedure led to the association of two patrimonies. Later on, parts of a fortune only may fraternize; or more clearly, onerous-contractual, the man who fraternizes gets his 'brother's' fortune or a part of this fortune, in exchange for a present, that is in fact the price of a sale. It is obvious that the intention of the peasant who fraternizes with a noblemen is to avoid the confusion with the certificates in which the peasants sell their person as serfs, with all their property. Keeping a small part of their land, no matter as small it is, remaining formally in community with the nobleman, the peasant gets an occasional income, keeps his rights on the communal patrimony of the village and consacrates his quality of peasant without being reduced to slavery" (Stahl H. H., 1959, p. 248; also see Cronţ, 1969).

The fraternizing takes different forms, sometimes the most unexpected. I have choosen same examples from the juridical documents published by Nicolae Iorga. Two brothers-in-law make up their minds, in writing, to possess fraternally a vineyard and they cultivate it in turns, during a whole year and they decide to pass this contract to their sons too (p. 71). Sometimes, a real fraternizing is made: "and they have made themselves brothers, willingly, in the saint church", in order to possess a land in common (p. 94). In another case, there are two little groups that fraternize and become 'brothers', the two nephews of a lady constituting a part and another person with his sons, the second part (p. 98). The noblemen share fraternally the land with the people in a village (p. 99); two other persons but fraternally a land (p. 100).

The distance from the ritual action of the fraternizing is still greater as the partners are neither isolated individuals, nor even small groups, but there are institutions those that fraternize: "We, the humble hieromonk Anthony, the Father Superior and all the Council of the saint convent of Bisericani and the humble hieromonk Simeon and all the Council of the saint convent under the Ceahlău mountain, testify and make it known by this written act, that we have willingly agreed, by God's will, to be like loving brothers, and with God's help towards each other, as if we were all from the same convent..." (p. 96).

The ancestor of the Albanian tribes.

As everywhere in the societies of the same type, they keep in mind the name of a founder hero who gives name to the tribe. Some legends collected in the XIXth century have been published by Hahn (1854, p. 183) and by Hecquard (1862, pp. 171 sq.). The group of the descendants bears founder's name in plural (Hecquard, p. 177). Some of these legends speak about a common ancestor who gives a name to all the tribe and continues with his descendants who give in turns their name to a branch, a region, a village. Here are some fragments of one of the legends collected by Hahn: a young herdsman, named Clement, at the origin of the Clementis' tribe, settles with his wife in a region whose land, "as a siege of the famili's chief, has never been divided and was from then on the common property of the Clementis. Clement had from Bubei /his wife/ seven sons. They became the stock of the seven big families who have founded the borough of Selze, Wukli, Nikschi, Unthai and Nartinovitch. They are the ancestors of the Clementis from Bukova in the Dukadschin and of the Lapos in the Kossovo mountains. The elder son was named Kola; the inhabitants of the Selze village descend from him. He had three sons, Wui Kola, Mai Kola and Rabien Kola. These three branches have given birth to the population of the place...Wuco was the second. He had only a son named Deda (Dominique) who had three sons; Uhsai Deda, Giz Deda et Zek whose families have formed the village of Wukli..." And the legend goes on, situating all the localities and the human

groups belonging to this tribe and making them descend from the unique ancestor by a line of descendants made only of men, each one giving his name to his descendants and to the locality he had founded.

The common origin of the tribe is regularly evoked and the authors who have quoted it are numerous (for example Hahn, 1854; Gopčević, pp. 562 sq. and 569 sq.; Durham, 1910, p. 458; Garnet, 1917, p. 21; Bourcart, 1921, p. 205; Zojzi, 1977, p. 189). For the Romanian villages and for the southern Slav tribes, the common origin has a part of truth and a fictitious one too, the last being more important as the group is more numerous. Despite all, men of science believe in all their truth (Durham, 1928, p. 15; Zojzi, 1977, p. 190).

There are tribes whose multiple origin is well known; powerful tribes accept less numerous, feable groups and consider them brothers, obeying the rules derived from consanguinity. The smaller group considers the ancestors of the most important group as its own ancestor (Dojaka, 1979, p. 80; see also Valentini, 1956, pp. 217-218). Ernesto Cozzi (in Valentini, 1956, p. 95) quotes the cases when a tribe is formed by human groups of a diverse origin: "Some of them belong to the antique, primitive inhabitants who, after having occupied a region or a country dominate the other tribe. For instance, the tribe of Plani (Plandi) where the local population of Boksi is older according to the tradition, because it represents the autochtons of the region". The text goes on quoting the cases where small groups that leave their original place for various reasons, come and ask another tribe, for permission to settle in its regions; he also reminds the cases of the tribes quoting more than one founder of the lineage: "thus the tribe of Kiri admits two founders; one arrived from Peja, the other from Kiçi, in Montenegro; they gave birth to two lineages that divide the population of Kiri".

In an excellent study about the tribal survivals among the Albanian, Rrok Zojzi (1977, pp. 185 sq.) speaks about some concrete traditions. Thus, the Mirdites included four 'legs', first division of the tribe, 28 phratries, 165 'belly' and 2000 houses. The simple reading of these figures enable us to understand that the figures are whimsical, the recourse to the common origin and to the consanguinity being a solution for other problems and not for the consanguinity. As a matter of fact, if the founder had four sons, he must normally have had four daughters and probably four other children who did not give birth to children before their death, because they died too early. With the second generation, one notices that four sons, founders of the 'leg', had each an average of seven sons, founders of phratries; adding here the daughters too and the children dead prematurely, it follows that each brother, founder of 'legs' has got 21 children; and this continues in the same way, other tribes having the same unbelievable proliferation, normal for mice, but whimsical for human beings.

The ancestor of the Romanian villages.

A unique founder of each of the Romanian villages appears regularly in the traditions; it is a person whose share the land, or there are several founder-brothers, that in fact sends back to the unique ancestor. These legends where a founder comes and settles, alone, on a desert land and then sees his family growing and becoming a village, do not resist a serious analysis, even if there are still research workers who believe in their reality; Henri H. Stahl (1958, pp. 54 sq.) proves the imporbability of these legends.

The part of a unique founder is at the beginning to justify the solidarity and the consanguinity of the village, but also justify the rights to the country soil, the ancestor having been the first occupant of the land. The agricultural property of the households is at the beginning temporary, because it belongs to an itinerant agriculture, in strong connection with a forest. When the population increases and the exploitation techniques improve and allow the continual cultivation of certain lands, the most desired, a partition must be decided upon, fair to everybody. This partition, the same amount for each household, is done of the tillable lands, the rest of the soil remaining communal.

The tillable lands are divided in 'ancestors' (in Romanian 'moşi') word meaning at the same time ancestor and old man. On this occasion the word also indicates a part of the lands and a human group that settles on these land, as if it were the real descendent of the same ancestor. The division begins by the partition of the lands in 'big ancestors' continues with the 'small ancestors' and comes to classify everybody (Stahl H. H., 1976, pp. 102 sq.; Filip, 1966). Everybody's rights are to be calculated in keeping with his place in the family-tree that goes back to the supposed founder of the village. Even the inhabitants of the towns are classified in this way; old documents inscribes the rights of thousends of people in such genealogical diagrams (Giurescu, 1969). These documents usually go back two or three centuries ago, to the moment when they situate founder of the village which does not correspond to the historical reality of the village, whose outset is much farther. The village Romanian borders appear as if existing since always, at the moment when, in the XIVth century, the written documents become more numerous and in the essential lines, do not change. The organisation of these village border-lines suppsoe the existence of a well organized population who had existed before the first written documents.

Everybody's rights are justified by the fact that they belong to a certain genealogy. So one inscribes in documents or keeps in mind the genealogy in order to claim his rights. Here is an example: the son of apriest settles without permission on a land having belonged to the prince Dabija and plants a vineyard, but they try to drive him out. "...And he refuses to leave and more

than this calls himself a relative of Dabija Vodà, so that they may not drive him out. Then we assembled many people and many noblemen...and even relatives and sisters of Dabija Vodà, asking them how he was related to them. Thus the Dabija Vodà's descendants asking him, in our presence, who was the 'ancestor' he descended from, who where his ancestors and his lineage and if he had been able to prove that he was Dabija Vodà's relative, he could have kept his vineyard. But Necula /the culprit/ was not able to justify himself, neither did he know the name of his ancestors of whom he had descended from" (Iorga, p. 75).

Among the Albanian tribes at the moment when they receive a stranger group as partner, they invent a common ancestor, regulating so the juridical problems regarding the property. The case described by Henri H. Stahl (1959, p. 333), concerning the Câmpulung town is exemplary for what has just been said; the number of the founder - 'ancestors' of this town is continually increasing, according to the inhabitants needs. Thus every newly arrived persons who settles in the town and claims his rights on the common land, is considered to form together with other persons who are strangers for him, a homogenous group, descending from a common ancestor. This ancestor is added to the old ancestors of the town, the fictitious character of the operation being obvious. The lawyers who regulate the problems of property in the XIXth century, are remunerated by being given an 'ancestor' on the soil of the town. The total of these ancestors is of 44; the neighbouring village, Dragoslavele, had 22 and a half ancestors.

Despite all this, in the villages, after two or three generations, they forget the fictitious character of the operation, and they firmly affirm that the consanguinity is real, situation true both for a tribal society and for a country one. What was true at the level of the household when a father was equally sharing the land among his sons, is also real at the level of the village and even at the country confederation, of the tribe, of the town. In these cases too they imagine fathers equally sharing the lands among their sons.

ANDROMEDAS, John N.
1966 - The inner Maniat Community Type; a Study of the Local Community's changing articulation with society. Disertation Abstract, 27 B, Ann Arbor.

BARJAKTAROVIC, Mirko.
1976 - "Forms of Ownership as Types of Traditional Institution in Yugoslavia". Ethnologia Slavica, 6, Bratislava.

BOURCART, J.
1921 - L'Albanie et les Albanais. Paris.

CAMPBELL, John K.
1964 - Honour, Family and Patronage; a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community. Oxford.

CARNARVON, Earl of
1869 - Reminiscences of Athens and the Morea. London.

CHOPIN, M., A. UBICINI
1856 - Provinces danubiennes et Roumaines. Paris.

CISZEWSKI, S.
1897 - Künstliche Verwandschaft bei den Südslaven. Leipzig.

COON, Carleton S.
1950 - The Mountains of Giants. A Racial and Cultural Story of the North Albanian Mountain Ghegs. Cambridge.

CORDIER, Eugène.
1859 - Le droit de famille aux Pyrénées. Paris.
1869 - De l'organisation de la famille chez les Basques. Paris.

COZZI, Ernesto
1910 - "La vendetta del sangue nelle montagne dell'Alta Albania". Anthropos.

CRONŢ, Gh.
1969 - Instituţii medievale româneşti. Infràţirea de moşie. Juràtorii. Bucureşti.

DEGRAND, A.
1901 - Souvenirs de la Haute Albanie. Paris.

DEMELIC, Fedor.
1876 - Le droit coutumier des Slaves méridionaux. Paris.

DOJAKA, Abaz.
1979 - "L'exogamie chez les Albanais". Ethnographie albanaise, VIII. Tirana.

DORDEVIC, Tihomir R.
1907 - "Bigamija i poligamija kod Srba". Srpski Kniaževni Glasnik, I. Beograd.
1924 - "La polyandrie chez les Slaves du sud". Revue des Etudes Slaves, IV, Paris.

DRLACA, Dušan, Dragoslava SAVKOVIC
1973 - "Kučna zajednica u rasinskom selu Zlatari". Etnoloski Pregled, II.

DURHAM, Mary Edith
1909 - "Some Montenegrin Manners and Customs". Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. XXXIX. London.
1910 - "High Albania and its Customs in 1908". Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. XXXX. London.
1931 - "Preservation of Pedigrees and Commemoration of Ancestors in Montenegro". Man, London.

FILIP, Gh.
1966 - "Analiza etnografico-istoricà a unui trup de moşie". Revista de Etnografie şi Folclor, XI, 1. Bucureşti.

FILIPOVIC, Milenko
1958 - "Vicarious Paternity among Serbs and Croats". Southwestern Journal of Anthrpopology, 14, 2, Albuquerque.

FUSTEL DE COULANGES
1943 - La Cité antique. Paris.

GARNETT, Lucy M.
1917 - Balkan Home-Life. London.

GJECOV, Shtjefen
1941 - Codice di Lek Dukagjini, ossia diritto consuetudinario delle montagne d'Albania. Roma.

GIURESCU, C. C.
1969 - Istoricul podgoriei Odobeştilor. Din cele mai vechi timpuri pânà la 1918. Bucureşti.

GOPCEVIC, Spiridon
1881 - Oberalbanien und seine LIga. Leipzig.

GUIDETTI, Massimo, Paul Henri STAHL
1977 - Il sangue e la terra. Comunità di villaggio e comunità familiari nell'Europa dell'800. Milano.

HAHN, J. G. von
1854 - Albanische Studien. Jena.

HECQUARD, Hyacinthe
1862 - Histoire et description de la Haute Alabanie ou Guégarie. Paris.

IORGA, Nicolae
1930 - Anciens documents de droit roumain. Paris-Bucarest.

KEREWSKI-HALPERN, Barbara, Joel M. HALPERN
1977 - Selected Papers on a Serbian Village. Social Structure as Reflected by History, Demography and Oral Tradition Research Report n° 17. Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst.

KOGALNICEANU, Michail
1872 - Cronicele României sau letopisețele Moldaviei şi Valahiei. IInd edition. Bucureşti.

KRAUSS, Friedrich S.
1885 - Sitte und Brauch der Südslaven: nach heimischen, gedruckten und ungedruckten Quellen. Wien. KULISIC, Spiro

KULISIC, Spiro
1957 - "Arhaična bratstvo u Crnoj Gori i Hercegovini". Glasnik Zemaljskog Muzeja u Bosni i Hercegovini, XII. Sarajevo.

LEVI-STRAUSS, Claude
1984 - Paroles données. Paris.

MIHAILIDOU-NOUAROU, Mihail G.
1926 - Nomika etima tis nisou Karpatou tis Dodekanisou. Athens.

PETROPOULOS,D. A.
1952 - "I akliria eis ta etima tou ellinikou laou". ELA, 7.

RICHARD, Père François
1657 - Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Sant-Erini, isle de l'Archipel. Paris.

STAHL, Henri H.
1958 - Contribuţii la studiul satelor devàlmaşe româneşti, I, II, III. Bucureşti.
1959 "
1965 "
1980 - Traditional Romanian Village Communities. Cambridge.

STAHL, Paul H.
1978 - "The Domestic Group in the Traditional Balkan Societies". Zeitschrift für Balkanologie, XIV, Berlin.
1979 A - Sociétés traditionnelles balkaniques. Contribution à l'étude des structures sociales. Paris.
1979 B - "The Rumanian Household from the Eighteenth to the Early Twentieth Century". Europe as a Cultural Area. The Hague-Paris.
1981 - "Les enfants et la pérennité de la maisnie. Quelques exemples balkaniques". Revue des Etudes Roumaines, XVI, Athens.

STAHL, Paul H., Massimo GUIDETTI
1979 - Le radici dell'Europa. Il dibattito ottocentesco su comunità di villaggio e familiari. Milano.

SIMIC, Andrei
1967 - "The Blood-Feud in Montenegro". Essays in Balkan Ethnology. Editor William G. Lockwood. Berkeley.

TAMASSIA, Giovanni
1886 - L'affratellamento. Studio storico-giuridico. Torino.

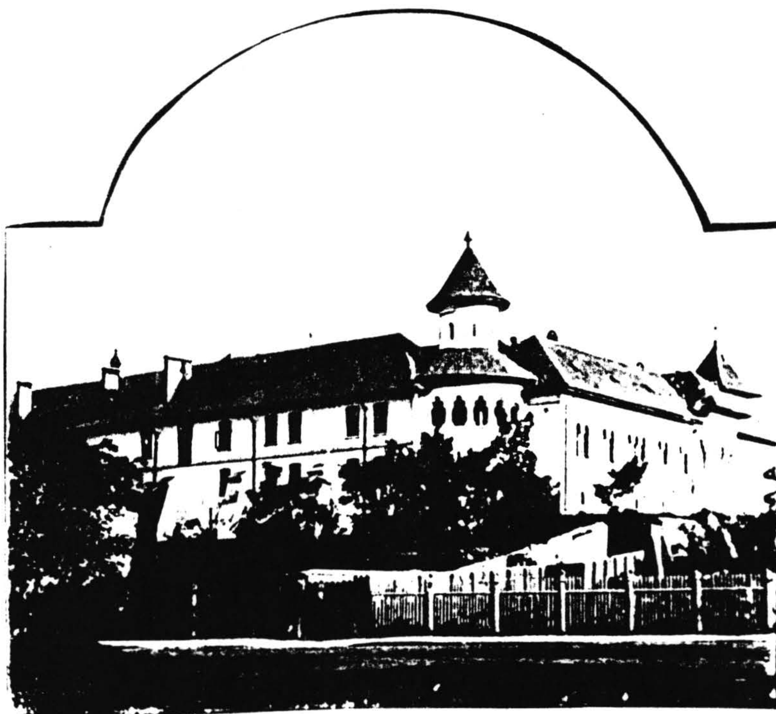
TEGNAEUS, H.
1954 - La fraternité du sang. Paris.

TIMUR, Serim
Türkiye'de aile yapisi. Family structure in Turkey.

TROYANOVITCH, Sima
1909 - "Manners and customs". Servia and the Servians. Editor Alfred Stead. London.

VALENTINI, Giuseppe
1956 - Il diritto delle comunità nella tradizione giuridica albanese. Generalità. Firenze.

ZOIZI, Rrok
1977 - "Survivances de l'ordre du fis dans quelques micro-régions de l'Albanie". La Conférence Nationale des Etudes Ethnographiques. 28-30 juin 1976. Tirana.



LA TRANSMISSION DES BIENS AU VILLAGE ALBANOPHONE DE VOURKOTI (ANDROS-GRECE)

Irene Toundassakis

Le village de Vourkoti (1) est situé à 15 km au nord de la capitale d'Andros, au milieu de l'île et a une altitude de 620 m. On ne peut pas savoir la date exacte de l'installation de la population (2); la mention la plus ancienne du village est celle donnée pas Tournefort, qui visite l'île le 22 Novembre 1717 (3). Selon la tradition orale, il est fondé par sept familles, lesquelles ont déserté la région de leur première installation dans l'île d'Andros à cause des pirates, reculant vers l'intérieur. Le site de la nouvelle installation est choisi en fonction de la difficulté d'accès qu'il présente. Le village, isolé géographiquement, sans aucune pénétration touristique, a gardé jusqu'à une date récente son identité particulière. C'est seulement en 1983 que la route et l'électricité ont relié Vourkoti au reste du monde.

Selon le recensement de 1879, le plus ancien à notre disposition, Vourkoti comptait 400 habitants; aujourd'hui, à la suite d'une baisse foudroyante de la population, le village compte seulement 164 habitants. - La superficie totale de ses terres este d'environ 16.463 stremmata, dont 2.500 seulement est constitué de terres fertiles. Le système économique pratiqué dans le village est un système agropastoral. Presque tous les habitants sont cultivateurs et petits propriétaires et possèdent en même temps un nombre de bêtes assez important. C'est l'agriculture qui, combinée à l'élevage, parvient à assurer la survie des habitants.

*

Dans les lignes qui suivent je souhaite esquisser le processus de transmission des biens familiaux en considérant que c'est la manière la plus adéquate pour démontrer quelle est la conception que la société villageoise locale se fait de la place des filles et des garçons, à la constitution et à la reproduction patrimoniale. J'insiste sur les modalités générales de l'héritage et de la division, sans m'arrêter sur les variations possibles. - Les stratégies successorales, de même que dans d'autres sociétés paysannes, visent à assurer la perpétuation de la lignée ainsi que la continuation du nom et de tout ce qu'il représente. Les deux principes du système de dévolution des biens sont, d'une part, l'égalité entre les fils et, d'autre part, l'inégalité entre les filles et les garçons.

Les filles quittent la maison paternelle au mariage, la résidence étant virilocale, et deviennent membres de la famille du mari; elles ont un droit restreint sur la propriété familiale. Au moment du mariage elles reçoivent de la part de leur père, une dot constituée d'argent surtout, et parfois, du mobilier de leur future maison. Ce n'est qu'exceptionnellement que le père donne à ses filles une petite part des terres qui est, de toute façon, de beaucoup inférieure à celle des garçons. C'est surtout le cas lorsque le père n'arrive pas à donner la somme d'argent exigée par le futur mari, dans quel cas on leur donne des terres, de préférence des champs presque incultivables ("ta xochorafa"), sis loin du village.

Le montant et le contenu de la dot dépendent bien entendu de la situation économique des parents de la jeune fille, mais, quoi qu'il en soit, il est fort rare que le montant de la dot soit important. Lorsqu'elles manquent de capital, les familles les plus démunies (et ceci surtout depuis la seconde guerre mondiale) pour procurer aux filles une dot et ne pas leur donner une parcelle de terre, envoient un ou deux fils travailler dans la marine pour recevoir de l'argent liquide, indispensable à la constitution de la dot des soeurs. De cette manière les filles, une fois dotées en argent, sont exclues du patrimoine foncier qui reste en la possession des garçons. Il est clair par conséquent que la famille évite avec soin que les filles emportent les terres familiales.

C'est seulement dans les cas où un couple n'a que des filles qu'elles héritent de tout le patrimoine foncier, y compris les biens immobiliers. De toute façon il n'y a jamais une revendication et une intervention des cousins germains paternels pour s'approprier les terres et éviter que les biens sortent du groupe agnatique. A défaut de garçons, une des filles (souvent la plus jeune) hérite de la maison paternelle, fait venir habiter son mari chez ses parents en tant que "soghambros". La situation du mari n'est pas vue d'un aussi mauvais oeil à Vourkoti comme elle l'est en d'autres régions de la Grèce. Le mari n'est pas complètement soumis à la volonté de son beau-père, avec lequel il coopère plutôt, surtout en ce qui concerne les travaux agricoles. Il apporte une part du patrimoine de son lignage et garde son patronyme ainsi que son sobriquet. Les enfants qui naissent d'un tel couple portent le patronyme du père et non celui du grand-père maternel, comme cela arrive ailleurs en Grèce et fréquemment en Europe du Sud-Est (par exemple au Monténégro et en Serbie) (4).

La manière dont les filles accèdent au patrimoine met en lumière leur position inférieure au sein de la société villageoise. Les femmes, par leur mariage, contribuent à la perpétuation d'un lignage et de son statut, car elles favorisent des alliances qui assurent une place dans la hiérarchie locale et permettent d'élargir une réputation. Toutefois, comme en se marient elles changent de patronyme, elles ne peuvent pas assurer la pérennité de la lignée.

Les fils sont considérés comme les vrais continuateurs de la famille. Le principe du partage égalitaire entre les frères s'affirme fortement, quel que soit le rang de leur naissance. D'ailleurs, l'absence de termes distincts pour désigner les aînés et les cadets, permet de faire la supposition qu'à Vourkoti il n'y a pas de règle favorisant la primogéniture, comme cela arrive parfois ailleurs en Grèce. Tout les fils ont droit à une part à peu près égale du patrimoine familial.

On garde un seul fils auprès de soi,qui porte le même nom, est de la même race et habite la même maison que les parents. On préfère que ce soit le fils qui hérite de la maison paternelle pour que le lien de parenté et le patronyme ne soient pas dispersés ("ya na min xenossi to soi", "ya na min chathi to onoma"). Le père décide alors, selon son gré, lequel de ses fils sera l'héritier principal ("o jos o kathedras"- comme il est appelé par les autres villageois) qui reste avec ses parents et qui est favorisé en recevant la maison paternelle et la partie la plus fertile des champs. Le choix de l'héritier est influencé bien sûr par la personnalité des parents et des enfants, ainsi que par des facteurs économiques ou démographiques (par exemple le décès prématuré de l'aîné, ou l'émigration).

Neanmoins, l'observation directe m'a permis de constater que les parents gardent avec eux le plus souvent le cadet, car c'est lui qui se marie en dernier. Cette préférence est confortée par le fait que la résidence est virilocale; si l'aîné se serait installé avec ses parents lors de son mariage, le nouveau couple aurait été obligé de cohabiter avec les frères et soeurs du mari, du moins jusqu'au mariage de ces derniers, situation qui n'est pas toujours agréable.

Pour les parents, le choix de l'héritier est d'une importance capitale; en premier lieu parceque le successeur et son conjoint doivent assurer la continuité tant de la lignée que du patrimoine et, en second lieu, du point de vue de la cohabitation, car on est appelé à cohabiter avec le fils et son épouse, parfois pour de nombreusez années; il faut donc que les relations soient bonnes.

La division du patrimoine s'effectue assez tôt, au mariage des enfants. Ceci veut dire que le père perd ses droits sur l'ensemble du patrimoine; en donnant à chacun des enfants une part, il leur permet de constituer une cellule familiale autonome. Ce système de transmission donne par conséquent à chacun la possibilité de prendre en main son destin, puisqu'à chaque génération il reçoit ce qui lui est dû et dont il peut disposer à son gré.

1) Vourkoti est le village qui a constitué l'objet de ma recherche pour préparer le Diplôme d'études approfondies dans le cadre de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. La recherche dans le village a été réalisée au cours de plusieurs visites et séjours effectués entre 1984 et 1986.

2) En ce qui concerne l'installation des Albanais dans l'île d'Andros on peut consulter; F. W. Hasluck, "Albanian Settlements in the Aegean Islands". The Annual of the British School at Athens, 15, 1908/9, pp. 223-228. - D. P. Paschalis, "I Albani is las Cycladas", Imerologion tis Megalis Ellados, Athènes, 1934, pp. 263-282. - D. I. Pomelis, Istoria tis Androus, Andros, 1981. - A. K. Vakalopoulos, Istoria tis neou Ellinismou, vol. I, 1961, p. 30, vol. II, 1964, pp. 109 et 111.

3) J. Pitton de Tournefort, Relation d'un voyage du Levant. Paris, 1717, p. 348.

4) Paul H. Stahl, "La consanguinité fictive". Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno, IV/1985, pp. 128-129.



LE PARRAINAGE, L'ADOPTION ET LA FRATERNISATION DANS UN VILLAGE ARVANITE DU PELOPONESE

Maria Vellioti

Les ouvrages ethnologiques concernant les Arvanites (Albanais immigrés en Grèce) ne sont pas nombreux et leur caractère est souvent peu scientifique. L'étude présente porte sur le village de Dhidhyma, situé à l'Est du Péloponèse et couvre une période qui part du milieu du 19-ème siècle pour arriver à nos jours. Il s'agit surtout de matériaux recueillis sur le terrain pendant l'hiver de 1985 et le printemps et l'été de 1986.

Pendant ma recherche j'ai constaté l'existence de liens particuliers entre les habitants de Dhidhyma et les Arvanites de l'Hermionide, peuplée d'ailleurs seulement par des Arvanites. Selon les sources orales ou écrites, les Arvanites des diverses régions de la Grèce se présentent comme étant particulièrement liés entre eux; ainsi par exemple, les habitants du village de Vilia sont proches des ceux de l'île de Hydra; ces derniers, à leur tour, sont liés à ceux de Kranidhi (Paidoussi, p. 31). Les Kranidhiotes étaient fidèles aux Hydriotes, avec lesquels ils étaient presque concitoyens (Karanikolas, p. 196). Pourtant, Paidoussi croit que ce lien n'est pas clairement déterminé et selon son avis il peut y avoir une alliance à travers des mariages, des parrainages, des fraternisations, ou par la "besa" (parole d'honneur). Une dernière supposition du même auteur est que ce lien dérive d'une origine commune, qui inclut pour les Arvanites l'obligation de l'entraide, la confiance, la loyauté, la préférence par rapport à d'autres Arvanites dans les échanges commerciaux (Paidoussi, pp. 31-32).

Les Dhidhymiotes se considèrent comme parents des habitants de Karakassi, Loukaîti et Radho, villages-colonies formés par eux. Ils s'appellent d'ailleurs entre eux en arvanitika "kushëri" - cousins et "krushkë" - parents par alliance. Le choix des termes et la conscience d'appartenir à un même groupe est justifié par le fait que, d'une part ces villages-colonies sont créés par les Dhidhymiotes et que, d'autre part, des relations préférentielles de mariage ont continué à exister.

La conscience d'appartenir à un groupe apparenté à laquelle s'ajoute un dialecte arvanite commun (différent de celui du reste de l'Hermionide) permettent de faire la supposition que tous les habitants de la commune de Dhidhyma et de Karakassi appartiennent à l'origine à une unique tribu (ou phratrie). - D'autre part, les habitants de Kranidhi, Phourni, Kiladha et Porto Heli se présentent comme étant liés entre eux de la même manière que le groupe précédent. Le dialecte arvanite commun à ce deuxième groupe de villages et les liens de parenté qui les rapprochent, permettent de supposer qu'ils auraient pu former eux-aussi à l'origine une tribu (ou une phratrie).

Un autre élément qui plaide pour cette différence qui remonte loin dans le passé, est le nom qu'ils se donnent; les membres du deuxième groupe se qualifient eux-mêmes comme "thalassinoi", mot d'origine grecque qui signifie "gens de la mer". Ils appellent le premier groupe "blachoi", mot auquel ils donnent le sens de "gens de la montagne" ou bergers (Gavrielidis, p. 31). - Un voyageur de la fin du 19-ème siècle, Miliarakis, note aussi la différence entre les deux groupes arvanites de la région, en les examinant du point de vue vestimentaire: "tous les habitants de l'Hermionide portent la 'vraka' /costume masculin purement insulaire dont le nom provient du pantalon bouffant/ comme les Hydriotes...tandis que seuls les Dhidhymiotes portent la 'foustanella' (Miliarakis, p. 230)" /costume masculin continental, dont le nom dérive de la courte jupe blanche plissée/.

Le fait que les Dhidhymiotes ont la conscience d'appartenir à un groupe particulier, différent de celui du reste de l'Hermionide, nous explique pourquoi ils préfèrent les membres de certains villages pour conclure des mariages, des parrainages, des affaires. Dans une deuxième attitude préférentielle ils s'orientent vers les Arvanites de la région qui forment le deuxième groupe, comme d'ailleurs ces derniers aussi (après les membres de leur groupe) préfèrent les Dhidhymiotes. - Enfin, j'ai constaté aussi une préférence dans leurs relations accordée aux autres Arvanites de la Grèce.

*

Le village de Dhidhyma est le village central de la commune portant le même nom. Situé à l'Est du Péloponèse, il appartient à l'éparchie de l'Hermionide, du département de l'Argolide. Administrativement, la commune de Dhidhyma est constituée de nos jours par un village central (1227 habitants - ce chiffre comme ceux qui suivent proviennent du recensement effetué en 1981) et trois villages plus petits: Loukaîti (241 habitants), Radho (136 habitants) et Pelei (17 habitants). Un village voisin, Karakassi (son appellation officielle est Iliokastro) de 633 habitants, qui faisait autrefois partie de la même commune, constitue aujourd'hui une commune à part.

Ces petits villages sont en réalité des colonies créées par les habitants de Ddhidhyma, qui; lorsque leur nombre augmentait, préféraient s'installer près du village natal pour éviter d'émigrer. Dhidhyma est distant de 172 km d'Athènes, 62 de Nauplie (la capitale du département d'Argolide) et 14 de Kranidhi (capitale de l'éparchie d'Hermionide). Jadis les transports s'éffectuaient à l'aide d'animaux (autour des années quarante les habitants commencent à voyager aussi à l'aide de camions), uniquement vers le sud de l'Hermionide, car la montagne située au nord du village empêchait la communication dans cette direction. Pour aller à Nauplie ou à Athènes il fallait arriver jusqu'aux ports de Kiladha, d'Hermioni et de Porto Heli et de là, en caïque, aller vers Nauplie et vers Le Pyrée. La route nationale reliant Dhidhyma à Nauplie et à Athènes a été construite à peine en 1952.

Le village, situé au milieu d'une plaine assez fertile, est entouré de montagnes (hauteur maximum 1124 m) vers le Nord et l'Ouest et de collines vers le Sud et l'Est. Bénéficiant d'un climat méditerranéen, l'endroit est habité depuis le néolithique (4000 ans avant J.C.); la présence humaine a continué d'y exister sans interruption depuis cette époque. Vers la fin du 14-ème siècle et le début du 15-ème, une partie des Albanbais du sud appartenant au groupe Tosque ont immigré en Grèce (Jochalas, pp. 99-102) par étapes avec leurs familles et leurs troupeaux. Appelés Arvanites par les Grecs, ils se sont installés en différentes régions de la Grèce, entr'autres au Péloponèse. Ainsi, la région de l'Hermionide a été peuplée d'Arvanites. A Dhidhyma on parle le grec et une langue appartenant au tosque ("toskika", "arvanitika"). Le pays montagneux a aidé les immigrants à pratiquer l'élevage; les Dhidhymiotes continuent de pratiquer l'élevage favorisé par la présence de pâturages, expliqué aussi par l'absence de terres arables. Pourtant, ces dernières années les gens s'adonnent de plus en plus à l'agriculture aussi en utilisant les techniques et les méthodes de culture modernes.

A partir des années soixantedix, à la suite du développement touristique de l'Hermionide, un grand nombre de femmes du village travaille dans les hôtels de la région entre le mois d'avril et de septembre. Un petit nombre d'hommes, surtout des petits propriétaires y travaillent aussi en cultivant en même temps leurs petits champs. Une autre partie des hommes pratique l'agriculture et la maçonnerie. Cette dernière prospère dans la région à cause surtout du développement touristique. Les Dhidhymiotes qui n'habitent pas le village et sont installés ailleurs (surtout à Athènes) jouent un rôle important dans la vie locale. Ouvriers ou surtout employés, ils se trouvent en contact permanent avec le village où ils maintiennent leurs maisons et leurs champs, qui sont plantés surtout d'oliviers car ils ne demandent pas beaucoup de travail.

La conséquence surtout de ces activités - comme aussi d'autres facteurs qui ne peuvent pas être analysés ici - le village donne l'impression d'être plein de vie; les rues sont animées, les jeunes couples qui se marient construisent des maisons modernes, les enfants vont nombreux à l'école. Le village est aujourd'hui florissant, contrairement à d'autres villages de la Grèce qui dépérissent ou végètent.

LE PARRAINAGE.

Dans les pages qui suivent je présente trois formes de parenté rituelle, le parrainage, l'adoption et le fraternisation, telles qu'elles se présentent dans le village de Dhidhyma. Elles créent des liens de parenté entre des non-parents (exceptant l'adoption), distinction importante pour comprendre le fonctionnement de la société locale. Ces liens concernent non seulement des individus mais des groupes tout entiers.

Le parrainage est aujourd'hui la seule de ces trois formes de parenté qui est encore respectée, de même qu'elle est respectée aussi par les autres Arvanites ou par les Grecs.. Son pouvoir apparaît ici comme très fort. Le terme de "koumbario" (également en grec et en arvanitika) signifie parrainage et il désigne deux formes de parenté rituelle liées entr'elles, le couronnement du couple au moment du mariage et le baptême du premier enfant de ce même couple. Les termes de "koumbaros" - parrain et de "koumbara" - marraine (en grec) et "kumbarē" - parrain et "kumbara" - marraine en arvanitika, désignent également les parrains du mariage et ceux du baptême. Les mêmes termes sont utilisés par le "koumbaros" pour désigner l'homme et la femme qu'il a couronnés, ou les parents de l'enfant baptisé.

En général on choisit ici comme parrain de mariage le parrain de baptême du jeune marié. S'il est trop âgé, ou qu'il est parti au loin, ou qu'il est mort, il est remplacé par sa femme ou par un de ses enfants afin que la relation de parenté puisse continuer (1). La coutume change si le jeune marié ne veut pas de son parrain de baptême comme koumbaros au mariage, ce qui d'ailleurs arrive très rarement. Dans ce cas-là le parrain de la jeune mariée est choisi pour le couronnement.

Si une relation de parrainage se noue pour la première fois, le couple essaie de choisir comme parrain quelqu'un appartenant à un bon lignage ("kalo soï"), qui a une bonne réputation dans le village, dont les membres ne sont pas paresseux, qui n'ont jamais été traînés devant les tribunaux, qui ne sont pas sans culture ni trop pauvres. Ces qualités requises au parrain sont indispensables pour qu'il puisse répondre aux diverses sollicitations. - La parenté nouée pour la première fois est confirmée par un geste caractéristique qui accompagne non seulement cette confirmation, mais tout accord entre deux parties. Il s'agit du geste désigné par l'expression arvanite "dhanē duartē", on a donné la main.

Le parrain n'est jamais choisi parmi les parents, car l'idée dominante dans le village est qu'il faut se faire de nouvelles relations; par conséquent, devenir encore une fois parents avec ceux avec qui on l'est déjà, soit par la consanguinité, soit par alliance, ne sert à rien.

Le parrainage de mariage ou de baptême ne lie pas seulement le couple et son parrain, ou l'enfant et son parrain, mais lie les lignages auxquels appartiennent les parties. Les obligations dérivées d'une telle forme de parenté sont semblables à celles d'autres formes de parenté. Ainsi, les koumbari sont toujours invités à l'occasion des fiançailles, du mariage, du baptême ou de la mort; ils échangent des visites à l'occasion de la fête du saint dont l'homme porte le nom. Enfin, ces relations supposent l'éntraide à l'ccasion de la moisson, de la récolte d'olives ou de pommes de terre. Elles supposent l'assistance économique et sociale (Paidoussi, p. 31). Et si un problème préoccupe la famille, on demande l'avis du parrain qui peut être déterminant.

Je cite aussi la relation entre parrainage et politique; des politiciens appartenant à divers partis et qui veulent être élus au parlament, établissaient jusqu'il y a quelques années des relations de parrainage avec les chefs des lignages les plus nombreux du village, avec lesquels ils partageaient les mêmes opinions politiques. Le but d'un tel parrainage était d'obtenir un support basé sur les liens de parenté. D'autres part, les chefs des lignages nombreux, qui avaient souvent une position sociale et économique importante, persuadaient les membres de leur lignage de voter pour le parrain, ce que ces derniers acceptaient comme un obligation dérivée de leur relation de parenté.

Un parrain est choisi en premier lieu parmi les habitants du village, puis parmi les habitants des villages colonies et enfin dans la région albanophone de l'Hermionide. Ce choix apparaît comme logique si on se rend compte de la difficulté de communiquer avec d'autres régions qui en plus ne sont pas albanophones; il faut se rappeler aussi les obligations qui découlent du parrainage et n'auraient pas pu être réalisées si le parrainage aurait relié des personnes qui habitent loin l'une de l'autre. Le pourcentage des parrains en relation avec le lieu d'origine (tel qu'il résulte des livrets de mariage, et ceci seulement pour les années de 1928, 1930, 1931, 1932 , 1946-8 et 1958, les seules pour lesquelles on a noté le lieu d'origine des parrains) est le suivant: 58 % des parrains sont originaires de Dhidhyma, 15 % de Karakassi, 9 % de Loukaïti et 6 % de Kranidhi, le reste seulement provenant d'autres localités.

Le parrain est un personnage important dans la cérémonie de mariage. Par le passé, et quelques fois aujourd'hui encore, les musiciens accompagnés par quelques parents du futur marié vont chez le futur époux. Ici, le parrain offre de l'argent, et après ce sont ses parents, ses frères, ses soeurs qui le font. La somme offerte doit être assez élevée, en concordance avec la position d'honneur du parrain durant la cérémonie. - Ensuite, tous ensemble ils vont à l'église. A la tête du cortège marchent les musiciens et derrière eux un garçon qui porte un plateau argenté sur lequel sont posés les couronnes des mariés, une bouteille de vin, un verre, une petite cuillère, des dragées, du riz, un pain sucré en formé d'anneau (remplacé aujourd'hui par un gâteau de forme circulaire). Tout l'ensemble est offert par le parrain, de même qu'un tissu pour une robe destinée à la jeune mariée, placé sur le même plateau.

Le garçon qui fait partie du cortège est suivi par le jeune marié soutenu par les bras par ses frères ou ses cousins. Derrière eux viennent son père, sa mère, le parrain et ses parents. Et l a jeune mariée arrive à l'église soutenue par les bras par ses frères ou ses cousins et accompagnée par ses parents. Le mariage est par la suite célébré et le couple est couronné par le parrain; ce dernier a aussi l'obligation de payer l'église, le prêtre, le chantre et le bedeau, même si de nos jours ils sont tous payés par l'Etat pour leur fonction. Le parrain montre de cette manière ses possibilités financières et aussi sa position centrale dans la cérémonie.

Jadis, après la fin de la cérémonie, celui qui devenait parrain pour la première fois était porté sur les épaules des parents et des amis qui lui demandaient de leur promettre un repas, un mouton, une robe, etc. Pendant le retour de l'église, le parrain ne vient pas derrière les jeunes mariés comme à l'aller, mais à côté, à la place des frères: les nouveaux époux se tiennent par le bras, le parrain soutient le jeune marié et la marraine (qui peut être sa femme, sa soeur ou sa mère) soutient la jeune mariée. Cet ordré hiérarchique doit être absolument respecté pendant le repas de noces, et le parrain avec la marraine ont la même place auprès des jeunes mariés qu'ils avaient dans le cortège de retour. Et ce sera le parrain, la marraine et puis leurs enfants qui ouvrent le bal, devançant les jeunes mariés et leurs parents.

Celui qui a couronné le couple devient le parrain du premier enfant, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille. Cette coutume peut changer si des raisons spéciales l'imposent, comme par exemple si l'enfant est voué à un saint. Ceci peut arriver si la mère est stérile durant plusieurs années et qu'elle voue son futur enfant à un saint; ou encore, si elle a eu par le passé des avortements répétés, si elle a accouché d'un enfant mort, ou si l'enfant meurt quelques jours ou quelques années après sa mise au monde. Dans ces cas, la mère emmène son enfant à l'église le jour de la fête du Saint et le pose devant son icône. Le premier qui passe et pose un fichu sur l'enfant devient son parrain, même s'il s'agit du premier enfant du couple. Le prénom choisi n'est pas dans ce cas celui du grand-père ou de la grande-mère paternels comme le demande la coutume dans les cas normaux, mais le prénom du saint. Le parrain qui a couronné le couple et les grands parents acceptent ce changement comme étant nécessaire. Celui qui devient parrain de l'enfant voué à un saint, d'habitude ne passe pas par hasard devant l'icône; il s'agit le plus souvent de quelqu'un qui a promis au même saint (pour des raisons diverses) de baptiser un enfant, cela étant considéré comme un acte de charité. Et alors il attend derrière l'icôneafin de saisir l'occasion de respecter son voeu.

Un autre cas dans lequel le parrain de mariage peut ne pas être celui de baptême du premier enfant, arrive à cause du "baptême dans l'air". Si l'enfant tombe soudainement malade et afin qu'il ne meurre pas sans avoir été baptisé (3) il est levé en l'air à trois reprises par l'une des personnes présentes en ce moment dans la maison. On choisit d'abord une personne qui ne fait pas partie des parents, une voisine, une tante ou un oncle éloignés. Et s'il n'y a personne pour le faire, ce sera le père ou même la mère de l'enfant qui fera cette sorte de baptême d'exception. Celui qui lève l'enfant en l'air, imitant le baptême dans l'eau, répète aussi les paroles les plus importantes utilisées par l'Eglise au baptême et donne un prénom à l'enfant, qui par la suite est considéré baptisé. Si par la suite la santé de l'enfant se rétablit, il sera baptisé "dans l'huile" par la même personne, même s'il s'agit de son propre père. Bien entendu, le parrain, celui qui a couronné le couple ou celui auquel les parents avaient voué l'enfant, accepte sans protester ce changement.

Une dernière exception dans le choix du parrain est le cas ou une femme accouche loin du village. Celui qui l'a aidée à le mettre au monde devient parrain de l'enfant, même s'il s'agit du premier enfant d'un couple. Le parrain du mariage accepte, comme dans les cas précédemment cités, ce changement.

Si le parrain du premier enfant du couple est celui qui l'a couronné, pour les autres enfants les parents choisissent n'importe quelle personne, tout en respectant les règles de préférence citées plus haut. D'après ce qui disent les villageois, le parrain transmet ses qualités et ses défauts au petit enfant. La transmission s'effectue durant la cérémonie de baptême, plus exactement au moment où le parrain met son doigt enduit d'huile dans la bouche de l'enfant.

L'appartenance du parrain à un bon lignage sert aussi au bon déroulement des relations entre lui et les parents. Plus exactement, comme ce sont les parents qui choisissent le parrain, le choix doit leur être aussi profitable. C'est une question de prestige que d'avoir un parrain appartenant à un bon lignage, qui les aidera dans les travaux agricoles, les assistera financièrement, les soutiendra socialement. Les termes de "nounos" et "nouna" en grec, "nun-i" et "nunë-a" en arvanitika, sont employés comme termes de référence et d'appelation par l'enfantet signifient parrain et marraine. Les mêmes termes sont utilisés comme termes de référence par les parents quand ils parlent de leur parrain à leur enfant. Les termes "vaptistiris" et vaptistiria" en grec, et "filjioc-i" et "filjioca-a" en arvanitika sont utilisés par le parrain et la marraine pour désigner l'enfant et signifient filleul et filleule.

Le parrainage est une forme de parenté appelée "spirituelle" par les gens du village. Il s'agit d'une parenté puissante, dont la force s'appuie sur l'utilisation de l'huile, élément indispensable pour la cérémonie du baptême. On dit "nous sommes des proches parents car j'ai versé de l'huile" ("ghiati eho rixei ladhi" en grec; "pse e kam shtirë valje" en arvanitika). La malédiction d'un parrain adressée à son filleul, très redoutée, est "anathema to ladhi pou sou rixa" (en grec) et signifie "maudite soit l'huile que je t'ai versée"; en arvanitika on dit ""anathema valjtë s u shtiva".

Il est évident que pour les gens le rôle de l'huile du baptême est important. Si quelqu'un voulait jadis baptiser un enfant et les parents ne le lui permettaient pas, il suffisait de prendre en secret de l'huile dans les chandelles à l'huile situées devant mes icônes des saints et par la suite d'huiler le visage et les mains de l'enfant. A partir de ce moment les parents ne pouvaient plus lui refuser de baptiser l'enfant, ni choisir un autre parrain, car il est interdit que l'enfant soit "huilé" par deux personnes différentes. - A cause de son importance dans la célébration du baptême, l'huile joue quelquefois le rôle de régulateur des relations sociales. Le parrainage étant une parenté spirituelle, le parrain est considéré le père spirituel et la marraine la mère spirituelle de l'enfant. Par conséquent, si quelqu'un devient parrain plus d'une seule fois, il faut baptiser des enfants du même sexe que celui qui a été déja baptisé. Par conséquent, pendant toute sa vie on peut baptiser soit seulement des garçons, soit seulement des filles (4), car les enfants qui ont le même parrain ou la même marraine sont considérés frères et par conséquent ils ne peuvent plus se marier entre eux. Les habitants du village ajoutent en plus qu'on peut plus facilement marier des vrais frères que des "frères d'huile" ("ladadherphia" en grec) (5). Le mariage entre les enfants du parrain et ses filleuls est interdit, car eux aussi sont considérés frères pour les raisons déjà citées.

Une informatrice m'a raconté un cas à part; elle voulait baptiser le neveu de sa marraine. Mais pour qu'elle ne "rende pas l'huile" (qu'elle avait reçue de sa marraine pendant la cérémonie du baptême), c'est son oncle qui a huilé l'enfant tandis qu'elle participait aux autres parties du rituel.

Souvent le parrainage devient un moyen d'empêcher les conflits entre les membres de la communauté villageoise. Ainsi, si entre la famille du parrain et celle du filleul il y a un différend (qui en d'autres cas aurait été porté devant les tribunaux), il est résolu tranquillement par eux-mêmes (6). La raison d'un tel réglement est toujours la même, l'huile que le parrain a mis sur son filleul. - L'huile du baptême devient le chaînon qui lie le parrain à son filleul dans le cadre d'une relation s+mblable à celle qui lie le père et son fils; elle évite aussi les querelles qui se présentent souvent dans ce type de société. Dans d'autres cas (affaires économiques ou comerciales par exemple) le filleul est préféré aux autres habitants du village.

Si le parrain n'a pas d'enfants, il cède une partie de sa propriété au filleul comme il le fait aussi pour ses autres parents. Et s'il veut que son filleul prenne soin de lui il lui transmet toute sa propriété. La cession totale de propriété est le plus souvent accompagnée par l'adoption du filleul, surtout s'il est en bas âge.

Pour les raisons déjà citées, le filleul montre souvent son respect à son parrain, qui l'accepte avec grand plaisir. Un de mes informateurs, âgé de 70 ans, a une filleule qui n'habite pas Dhidhyma, mais Karakassi. Bien qu'elle a aujourd'hui 50 ans, elle l'appelle "nouno" - parrain, comme d'ailleurs l'appellent aussi son mari et ses enfants. En plus, chaque fois qu'elle le rencontre, elle lui embrasse la main en signe de respect. - Réciproquement, le parrain prend soin de ses filleul-filleule en diverses occasions, par exemple au mariage. Ainsi, si un parrain célèbre le mariage de son fils, il invite son filleul. Je rappelle que le bal de la noce du filleul est ouvert par le parrain, qui conduit la file des danseurs. Après lui et après sa femme, c'est le père du jeune marié qui conduit la danse, puis sa mère et ensuite ses frères et ses soeurs. S'il s'agit du mariage du fils d'un parrain, ce dernier conduit son filleul et le place en tête des danseurs, signifiant de cette manière que son filleul est l'égal de ses propres enfants. Pourtant, s'il n'y a pas de filleul mais une filleule, même célibataire, et le père du jeune marié n'a pas de fille célibataire, il conduit sa filleule et l'installe en tête de la file des danseurs, devant ses fils et ses filles mariées. La

filleule est appelée dans ce cas-là "mproskopella", terme qui signifie en grec "la fille qui est devant" et qui est utilisé pour n'importe quelle fille célibataire qui conduit la file des danseurs. Le but de cet acte du parrain est d'offrir l'occasion à sa filleule, en se montrant devant tous, d'être demandée en mariage.

Le rituel du baptême commence dès la naissance de l'enfant. Le futur parrain choisi par les parents avant même la naissance de l'enfant, s'il ne s'agit pas du premier enfant de la famille, doit visiter dès les premiers jours son filleul. Il doit en plus lui offrir de l'argent pour obtenir le droit de le baptiser. De nos jours, le plus souvent il offre à la place de l'argent un bijou en or.

La cérémonie du baptême se déroule le plus souvent lorsque l'enfant n'a pas encore un an; le parrain donne de l'argent à l'église, au prêtre, au chantre et au bedeau, comme il l'a fait aussi au mariage. Il apporte une bouteille d'huile et achète pour la cérémonie une bougie blanche décorée de rubans, un savon spécial avec lequel le parrain et le prêtre se lavent les mains, une serviette blanche avec laquelle ils se les essuyent, un tissu blanc appelé "ladhopano" - le tissu de l'huile, pour que le bébé soit enveloppé avec lui après le baptême; enfin, il fournit les vêtements et les chaussures avec lesquels l'enfant est habillé après la cérémonie. La serviette blanche et le tissu blanc du parrain, sont gardés par la mère pour l'enfant comme un souvenir de l'un des grands moments de sa vie. Autrefois, toutes les choses qui aujourd'hui sont achetées pour le baptême, étaient fabriquées par la famille du parrain (le savon, la bougie, les vêtements, la serviette) excepté les chaussures qui étaient achetées. Pourtant, si sa situation est mauvaise au point de vue économique, il suffit que le parrain apporte seulement l'huile.

Le prénom de l'enfant, prononcé par le parrain dans un moment déterminé de la cérémonie, est choisi par le père de l'enfant. Ainsi, le premier fils prend le prénom du grand-père paternel et la première fille celui de la grande-mère paternelle (7). Le deuxième fils et la deuxième fille prennent parallèlement les prénoms du grand-père et de la grande-mère maternels. Ensuite, si les enfants sont plus de quatre, ce qui arrivait souvent par le passé, le père d'abord et puis la mère choisissent le prénom pour les autres enfants dans leur milieu familial. Et seulement si les parents renoncent à leur droit de choisir le prénom des enfants (8) (ce qui arrive souvent pour le cinquième, le sixième, etc. enfant), le parrain peut choisir le prénom du filleul. Après le quatrième enfant, les parents donnent souvent à leur parrain ce droit pour démontrer de cette manière leur respect envers lui. Dans ce cas-là le parrain choisit pour le filleul soit le prénom d'une personne morte de sa famille soit, le plus souvent, son propre prénom.

Jusque vers les années soixante, le parrain jettait en l'air de la menue monnaie que les enfants s'empressaient de rammaser. Aujourd'hui cette coutume n'existe plus étant remplacée par une autre, d'origine urbaine; quelques jeunes filles épinglent des petites croix ou des petites icônes de la Vierge sur les vêtements des invités. Il s'agit d'objets de petite valeur achetés par le parrain spécialement pour le baptême.

Le prénom de l'enfant est annoncé aux parents (qui sont restés à la maison pendant la cérémonie) par les enfants du village. En effet, la coutume interdisait aux parents d'entendre les paroles de la cérémonie de baptême ou de mariage de leurs enfants. Pourtant, ces dernières années le père va à l'église, quelquefois la mère aussi. Quand le prénom du petit est annoncé aux parents, ces derniers offrent aux enfants de l'argent, surtout au premier ayant apporté "de bonnes nouvelles" ("siharikia" en grec).

Pendant ce temps, le parrain rentre de l'église et va chez les parents du filleul en le portant sur les bras. Devant la porte de la maison il le donne à sa mère en disant en grec: "koumbara, sou paradhino to pedhi vaftismeno, miromeno, tou Theou paradhomeno" - marraine je te donne l'enfant baptisé, oint de l'huile donnée par Dieu. La mère, après s'être agenouillée par trois fois devant le parrain et avoir embrassé sa main, prend l'enfant. Dans le cas où la mère assiste aussi à la cérémonie, la scène déjà citée se déroule à l'église. Les paroles du parrain et le comportement de la mère démontrent que le parrain est la personne la plus importante de la cérémonie. Pour la même raison, les parents le mettent à la meilleure place pendant le repas qu'ils donnent à cette occasion.

Après avoir donné l'enfant à sa mère, le parrain offrait jusque vers les années soixante une somme en argent aux parents et aux grandsparents (qui reçoivent la meilleur partie). Les parents lui offrent (et aux autres invités aussi) des "tiganites", sorte de gâteau fait en pâte et frit dans l'huile, garni de miel, de sucre et de sésame, qui accompagne les événements les plus importants de la vie locale, fêtes, mariages, baptêmes. Les dernières années, à la place des tiganites on offre à l'église des "boubounières", coutume urbaine, bombons achetés spécialement pour le baptême et enveloppés dans du tule. Le plus souvent les parents offrent les deux, les dragées à l'église et les tiganites à la maison. Il faut ajouter que les dragées sont aussi offertes les dernières années à l'église après la cérémonie du mariage, tout en offrant par la suite des tiganites à la maison. Après le baptême, le parrain emmène son filleul pour trois Dimanches de suite à l'église afin qu'il reçoive la communion. La mère l'accompagne en portant la bougie blanche de la cérémonie du baptême. Par ces derniers actes, le rituel du baptême est terminé.

Dorénavant, le parrain offrira des cadeaux à son filleul, jusqu'à l'âge de 12 ans, à l'occasion des grandes fêtes religieuses (Pâques - Noël) et aujourd'hui, en plus, à l'occasion de la fête de son saint patron ou de son anniversaire. Les cadeaux sont surtout des vêtements, des chaussures, des gâteaux. A l'occasion des Pâques il doit offrir aussi une bougie blanche décorée de rubans; jusqu'il y a quelques années, il devait impérativement offrir en plus un pain en forme

d'anneau surmonté d'un oeuf rouge. Les habitants du village croient que le filleul doit manger le pain du parrain en forme d'anneau ensemble avec l'oeuf ("kulaç me ve ka nuni" - en arvanitika) afin que ses pieds soient solides.

Même si les obligations matérielles du parrain envers son filleul finissent à l'âge de 12 ans, celles spirituelles continuent toute la vie.

L'ADOPTION.

L'adoption était assez répandue par le passé à Dhidhyma; elle a comme but la continuité de la vie d'une famille sans enfants. De nos jours son caractère a beaucoup changé. Si un couple n'a pas d'enfants, but le plus important du mariage, le mari ne divorce pas de sa femme, malgré le fait que selon la conception locale elle était seule responsable de la stérilité du couple. Les phrases utilisées dans le langage local pour désigner une telle situation, se réfèrent soit à la femme seulement, soit aux deux conjoints et jamais au mari seulement. On dit en arvanitika "Ajo ş'mbëri fëmilje" - elle n'a pas fait de famille; "ata nuk mbënë fëmilje" - ils n'ont pas fait de famille; "nuk u dhas i zot fëmilje" - Dieu ne leur a pas donné de famille (9). E, grec, les habitants utilisent souvent aussi l'expression "akliroi" - sans héritiers.

Or, le couple sans enfants a une propriété, élément qui joue un rôle déterminant dans l'adoption; il adopte alors un enfant non seulement pour des raisons sentimentales, mais pour d'autres raisons aussi. L'adoption était considérée un acte de charité par la religion. Les expressions en arvanitika, "e ka dhënë për shpirt" - ils l'ont donné pour leur âme; "e ka marrë për shpirt" - ils l'ont pris pour leur âme, et en grec "to piran gia psihiko" - ils l'ont pris pour leur âme, décrivent cette situation. On doit signaler l'absence du terme adoption tant en grec qu'en arvanitika. Une autre raison de l'adoption est l'envie du couple d'avoir quelqu'un pour "leur tenir compagnie" et qui en plus les soignera quand ils vieilliront. Enfin, l'adoption évite le danger de perdre la propriété, ce qui arrive lorsque le couple n'a pas d'héritiers et transmet la propriété morcelée aux parents les plus proches.

Les Dhidhymiotes essayaient d'adopter un enfant choisi parmi les parents les plus proches; il s'agit souvent d'un neveu ou d'un filleul. La raison d'une telle préférence est qu'ils considèrent l'enfant provenant d'une famille apparentée plus proche d'eux. En plus, de cette manière la propriété n'est pas héritée par des non-parents, fait qui peut arriver si l'enfant provient d'une famille "étrangère". L'enfant est choisi de préférence dans le lignage de la femme, car on croit que dans ce cas-là les sentiments de la mère sont plus chaleureux envers lui. Il est intéressant de noter qu'ils essayent par la suite de marier l'enfant adoptif avec quelqu'un apprtenant au lignage du mari, et, s'il est originaire du lignage du père, ils le marient avec quelqu'un originaire du lignage de la mère. L'explication est toujours la même, "que la propriété ne soit pas héritée, pas même pour sa moitié, par des non-parents"; elle restera ainsi toute entière au lignage du mari et de sa femme. Il faut ajouter que même si un couple n'adopte pas d'enfant, il favorise le mariage entre deux jeunes provenant l'un du lignage du mari et l'autre de celui de la femme; le but d'un tel choix est la transmission de la propriété intégralement au jeune couple qui aura par la suite l'obligation de soigner le vieux couple.

Si l'adoption d'un neveu ou d'un filleul est impossible, l'enfant est choisi dans une famille non apparentée originaire pourtant du village, afin que les vrais parents soient proches de leur enfant: souvent il s'agit de familles nombreuses et pauvres. Quelquefois, on préfère adopter un orphelin. Dans tous ces cas-là l'expression déjà citée "eka marë për shpirt" est totalement justifiée.

Les relations créées entre les nouveaux parents et les parents réels sont fortes, analogues à celles de la parenté réelle (entraide dans les affaires agricoles et pastorales, assistance économique et sociale, orientée le plus souvent en faveur de la famille d'origine qui est d'habitude dans une situation inférieure). L'enfant adopté n'est jamais illégitime; pourtant, lorsqu'il arrive qu'un enfant illégitime soit adopté, il est donné à l'extérieur du village.

Les informations concernant le sexe de l'enfant sont contradictoires. Quelques informateurs affirment que les filles sont préférées, car elles soignent mieux que les garçons les parents adoptifs. Pourtant, d'autres informateurs disent que les couples sans enfants préfèrent les garçons, car ils n'ont pas autant de problèmes pour les éduquer qu'ils pourraient avoir avec des filles (dot, commérages sur leur moralité par exemple). Comme une dernière raison de la préférence accordée aux garçons on ajoute l'argument de la continuité du patronyme, fait important pour la société locale. Pourtant, le nom familial porté par un enfant adoptif n'a jamais le même poids que celui d'un vrai enfant.

Les termes de référence employés pour le garçon adoptif sont "psychopedhi" - enfant de l'âme en grec, et "paradjale" - enfant à la place de... (il faut comprendre "à la place d'un vrai enfant") en arvanitika. Chez les Arvanites, comme d'ailleurs chez les Grecs, le mot enfant signifie garçon, situation caractéristique pour une société patriarcale. Pour la fille adoptive on utilise les termes de "psychokori" - fille de l'âme en grec; et "paravajzë" en arvanitika, c'est-à-dire "fille à la place de...".

L'adoption d'un enfant arrive après 10-15 ans de mariage, lorsque le couple n'espère plus avoir des enfants. Bien entendu, au moment de l'adoption l'enfant est petit, pour qu'il puisse s'adapter facilement à sa nouvelle famille. Pourtant, à un certain moment il est informé de la vérité. Le plupart des enfants adoptifs l'acceptent normalement car ils comprennent que l'adoption est faite dans leur propre intérêt; les cas contraires sont rares.

Avant la deuxième guerre mondiale l'adoption était faite selon le rite suivant; les parents vont avec le prêtre du village est leur enfant destiné à l'adoption chez les parents adoptifs. Là, la mère passe l'enfant par trois fois par sa haute chemise (sorte de sous-vêtement long) sur son corps, depuis la gorge vers les pieds, en disant en arvanitika "e shkon ka këmisha" - il est passé par la chemise. E. Alexakis (p. 265) cite un rituel semblable: "Dans quelques régions de Mani on rencontre le rituel d'adoption selon lequel le père adoptif passe l'enfant par sa manche". Ce rite, qui symbolise la naissance de l'enfant par la mère adoptive, est suivi par les voeux destinés à l'accouchée, chantés par le prêtre. A partir de ce moment l'adoption est considérée comme sainte et inviolable.

Après la deuxième guerre mondiale l'adoption se détache du cadre rituel et devient une action juridique. Mais, toujours à partir de cette "époque, les couples sans enfants évitent l'adoption, car l'enfant choisi hors du village est le plus souvent illégitime, ce qui a pour conséquence d'être appelé "bâtard". Ce danger n'existait pas auparavant car l'enfant adoptif n'était jamais illégitime, il provenait d'une famille apparentée et il était presque toujoursoriginaire de Dhidhyma. D'autre part, les familles du village ont une situation économique meilleure de nos jours; à ceci s'ajoute le fait que le nombre d'enfants est beaucoup moins important et les gens ne cèdent plus leurs enfants pour l'adoption.

LA FRATERNISATION.

La fraternisation était bien connue en Grèce; à Dhidhyma elle était très respectée et elle était faite selon le rituel suivant: deux hommes (les informateurs ne citent pour cette forme de parenté que des hommes) liés par une forte amitié décident de devenir frères pour consolider leur relation. Le plus souvent ils ne sont plus jeunes, étant donné que la décision de fraternisation s'accompagne de grandes obligations et demande une pensée mûre. Se trouvant hors du village, dans les champs, à la montagne, ils deviennent frères d'adoption en faisant chacun une entaille sur la face intérieure du poignet de l'une de leurs mains, en mélangeant le sang et en s'embrassant. Le mélange du sang par les deux hommes est expliqué par St. Kyriakidis comme suit: "La fraternisation s'appuie sur la croyance primitive selon laquelle la communion du sang ou du corps identifie celui qui a reçu la communion à celui qui l'a donnée (p. 570).

A partir de ce moment ils s'appellent l'un l'autre "vëllam" - frère de sang (en arvanitika) et se comportent comme des vrais frères. Ils s'entraident dans les travaux agricoles et pastoraux, s'assistent pendant toute leur vie. Leur relation est étroite, analogue à celle des frères et ils arrivent même à ne plus marier leurs enfants car considérés comme des "cousins germains" (voir aussi Kyriakidis, p. 570). L'église orthodoxe interdit la fraternisation à cause des problèmes qu'elle pose aux deux familles pour les mariages; pourtant elle n'était pas punie par le droit civil ou religieux.

La fraternisation ne devait pas constituer une forme de parenté répandue à Dhidhyma; quelques informateurs se souviennent obscurément d'elle, mais ils ne sont pas capables de décrire le rituel ou de citer des cas définis de fraternisation. Un seulement parmi mes informateurs se souvient d'un cas de fraternisation qui, selon son avis, doit être le dernier dans la commune et qui s'était déroulé en 1935 (Georgopapadhakis cite pour le Mani un dernier cas de fraternisation qui s'est déroulé en 1935). L'informateur était présent à la réception d'un vëllam qui rentrait des Etats Unis, par son frère adoptif qui habitait à Karakassi. Ce dernier a organisé une fête parce que, comme il annonçait partout, "m'erdhi cëllama" - mon frère de sang est arrivé. La réception et l'enthousiasme avec lequel le karakassiote parlait de son frère de sang a beaucoup surpris mon informateur. La réponse que les Dhidhymiotes donnent à la question pourquoi la fraternisation ne constitue plus chez eux une parenté répandue est la suivante: comme la fraternisation est le résultat d'une amitié forte et durable et comme les obligations dérivées d'elle sont importantes, ils soutiennent qu'il est assez rare de trouver parmi les hommes une telle amitié.

Pourtant cette explication me paraît insuffisante et la raison principale doit être cherchée ailleurs. Le parrainage par exemple est largement répandu car il est une forme de parenté presque obligatoire; en effet, on ne peut pas se marier sans un parrain et on ne peut pas non plus baptiser un enfant sans parrain. Le nombre élevé de parrains fait qu'une bonne partie des habitants sont parents entr'eux. En même temps, le village est fortement endogame. Tout ceci fait qu'une bonne partie des habitants est formée de parents consanguins, par alliance ou par parrainage. La possibilité de trouver un frère d'adoption est donc réduite.

N o t e s .

1) Je cite ici la narration de Nikolaos Brodhimas, un de mes principaux informateurs; elle montre exactement la stabilité des relations de parrainage dans le temps: "Ioannis Brodhimas a baptisé le troisième fils de Gjeorgjios Antonopoulos en lui donnant son prénom, Ioannis/ Une fois marié, Ioannis Antonopoulos a choisi pour parrain de couronnement le fils de son parrain, Dhimitrios Brodhimas. Le premier enfant de Ioannis Antonopoulos, un garçon, a été baptisé par le même Dhimitrios en lui donnant le prénom du grand-père paternel Gjeorgjios. Gjeorgjios Antonopoulos a été couronne par son parrain Dhimitrios Brodhimas, accompagné de son neveu Gjeorgjios Brodhimas, car Dhimitrios était resté célibataire. Par la suite, Gjeorgjios Brodhimas a baptisé de nos jours le premier enfant de Gjeorgjios Antonopoulos, un garçon, qui a pris le prénom de son grand-père

paternel, Ioannis. Nous sommes donc devenus koumbari six fois". Il est sous-entendu que pour qu'une telle forme de parenté puisse continuer, il faut que le premier enfant soit toujours un garçon.

2) Il est à remarquer que l'informateur N. Brodhimas (dans la narration citée plus haut) se sent "koumbaros" avec la famille Antonopoulos, car son frère et puis sont fils sont les parrains de cette famille. On rencontre un phénomène analogue chez les Maniotes (Alexakis, p. 260): le prolongement des liens de parenté par le parrainage sert à l'apaisement des querelles, car il s'agit d'une société guerrière.

3) Selon la croyance également populaire et orthodoxe, celui qui n'a pas été baptisé n'est pas chrétien et par conséquent il est enterré sans cérémonie religieuse et à l'extérieur du cimetière du village. Or, les Dhidhymiotes croient qu'il faut baptiser à n'importe quel prix les enfants, car ceux qui meurent non baptisés sont enterrés à l'extérieur du village. De cet endroit là, les villageois croient entendre pendant la nuit des cris perçants, les cris des enfants non-baptisés qui ne trouvent pas le repos. L'endroit où ils étaient enterrés porte jusqu'à nos jours le nom de "shtrilish", apparenté au mot "shrikë" qui signifie en arvanitika sorcière, génie, démon.

4) Les gens du village desirent (et le désiraient plus encore par le passé) baptiser plusieurs enfants pendant leur vie. La raison doit être cherchée dans le fait que de cette façon ils concilient l'estime du reste des habitants, aussi comme une conséquence de leur possibilités économiques, car ils disposent de l'argent nécessaire aux baptêmes. En même temps ils établissent de nouvelles relations sociales, ils se font de nouveaux parents et accomplissent leur devoir religieux.

5) Le même terme est employé dans plusieurs régions de la Grèce pour désigner le même type de relation (par exemple, Alexakis, p. 253).

6) Une informatrice m'a raconté qu'un tel événement l'avait opposé à son filleul. Elle a loué un pâturage pour plusieurs années au filleul; ce dernier ayant coupé un arbre qui se trouvait dans le pâturage, elle l'a simplement réprimandé, bien qu'on lui ait conséillé de porter l'affaire devant les tribunaux. Elle insistait en disant qu'elle ne pouvait pas faire cela car "elle ne peut pas traîner devant le tribunal son propre fils", en sous-entendant filleul. Et si elle vendra le pâturage, ce sera son filleul qui, le premier, pourra l'acheter et ceci pour la même raison, "parceque je lui ai versé de l'huile".

7) Le fait que les prénoms des enfants d'une famille sont choisis d'abord parmi les parents du père, correspond à la patrilinéarité, qui se maintient jusqu'à nos jours. La même coutume est signalée à Mani aussi (Alexakis, p. 257).

*

La liste des principaux informateurs: Brodhimas Nikolaos, 69 ans, berger-agriculteur. - Brodhimas Elefteria, 65 ans, couturière-agricultrice. - Mizis Constandinos, 72 ans, berger-agriculteur. - Mizis Ekaterini, 70 ans, berger-ménagère. - Vellioti Ioanna, 64 ans, ménagère.

BIBLIOGRAPHIE

Le livret des mariages, depuis 1926 à nos jours.
Le livret des baptêmes, depuis 1971 à nos jours.

ALEXAKIS, E. - Ta geni kai i ikogeneia stin paradosiaki koinonia tis Manis. Athènes, 1980.
ASCHENBRENNER, Stanley - "Folk Model vs. actual Practice: the Distribution of Spiritual Kin in a Greek Village". Anthropological Quarterly, 28/2, April 1975, pp. 65-86.
BOULAY, Juliet du - "The Blood Symbolic Relationships between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kinship in Greece". Man, 19, 1984, pp. 533-556.
GABRIELIDES, N. - A Study in the Cultural Ecology of an Olive Growing Community; the Southern Argolid, Greece. Unpublished Ph.D. Dissertation, Indiana University, Bloomington, 1976.
GEORGOPAPADAKIS, A. - "I adelfopoiia eis tin Manin". Laografia, 13, 1951, pp. 28-32.
GKINIS, N. - Lexiko Arvanoelliniko. Tirana, 1971.
FJALOR I GJUHES SE SOTME SHQIPE. Akademia e Shkencave e RPS të Shkiperisë, Instituti i gjuhësise dhe i letërsise. Tirana, 1980.
JOCHALAS, T. - Uber die Einwanderungen der Albaner in Griechenland. Dissertationes Albanicae, München, 1971, pp. 89-106.
KARANIKOLAS, P. - (Kranidhi; morceaux choisis de son histoire perdue). Corinthe, 1980.
KOKONA, V. - Dictionnaire Albanais-Français. Université de Tirana, Faculté d'Histoire et de Philologie. Tirana, 1977.
KOKONA, V. - Fjalor frengjisht-shqip. Ministria e Arësimit dhe e Kulturës. Drejtoria e Studimeve dhe Botimeve shkollare. Tirana, 1966.
KIRIAKIDIS, St. - Le mot "Adelfopoiia" dans la Megali Elliniki Egkiklopaideia. 3e volume, pp. 369-371.
PAIDOUSSI, G. - Ta Vilia tou kidairina kai i arvanitika tragoudia tous. Athènes, 1980.
TEGNAEUS, H. - La fraternité de sang. Paris, 1954. Payot.
ZAKYTHINOS, D. - Le despotat grec de Morée. Paris, 1932.
ZAKYTHINOS, D. - "La population de la Morée byzantine". L'Hellénisme contemporain, Athènes, 1, 1949.

LA FRATERNITE ECCLESIASTIQUE DANS L'ILE DE SKIROS (GRECE)

Cornelia Zarkias

La "fraternité ecclésiastique" est une institution dont les racines remontent plusiers siècles en arrière dans l'île de Skiros. Ce qui sera appelé par la suite fraternité ecclésiastique ("eclesiastika adelphata") peut être compris comme une "fraternité religieuse". Aujourd'hui ne subsistent que des survivances de cette institution, qui connaissait pourtant une grande vigueur autrefois.

Sur toute la superficie de l'île on trouve des chapelles cachées dans des grottes (par exemple "Panaghia i Spiliotissa"), dans les bois (par exemple "Panaghia i Lumbiani"), dans les champs (par exemple celle de Aghios Mamas), sur des ilôts avoisinants, autour du village, dans le village même. Ces chapelles, dotées d'une propriété foncière, appartiennent à un groupe de personnes appelées "frères", qui gèrent collectivement les affaires de la fraternité. Les sources dont je dispose pour décrire l'histoire et la fonction de cette institution sont principalement les "thesis", livres que chaque fraternité conserve et met à jour à chaque décision de gestion concernant le patrimoine de la chapelle; à ceci s'ajoutent les informations recueillies sur place par les interviews.

La formation d'une fraternité.

On suppose qu'il y a des fraternités dont l'origine remonte au-delà du 16-ème siècle; ainsi, on dispose par exemple d'une thésis qui est datée 1560, mais qui est en fait la retranscription d'une plus ancienne. En général, la fondation d'une fraternité commence au moment de la construction d'une chapelle par quelqu'un qui souhaite honnorer un saint ou établir une fraternité. Malheureusement, la date de construction de la chapelle n'est pas toujours retranscrite, surtout dans les thésis des 16e-17-e siècles. Souvent, le nom du fondateur donne naissance à une toponymie, le nom du lieu correspondant avec celui de la chapelle et de son fondateur (1).

Par la suite, la fortune de la chapelle se constitue petit à petit par les donations des personnes intéressées. Le premier but de chaque donateur, indifférement de la valeur de sa donation, est d'obtenir que son nom ou les noms de ses parents morts soient commémorés "aux siècles des siècles". Les donations peuvent être modestes (icônes, livres, objets décoratifs, ou encore une promesse qu'il y aura toujours de l'huile pour les saints ("fotokaïa"); ou encore, des donations plus importantes (champs à blé, terres fourragères, bétail) (2).

L'objectif d'une donation importante est presque toujours l'entrée du donateur dans la fraternité. Il convient de noter que ceci n'est pas automatique; en effet, le nouveau frère doit être élu à l'unanimité par l'ensemble des anciens frères. Aucune condition de sexe, de profession, de couche sociale ou de parenté ne semble être requise pour devenir "frère". Il apparaît aussi que les fraternités ne sont pas homogèhes ni du point de vue parental, ni professionnel, ni social. Théoriquement, toutes les personnes peuvent entrer dans n'importe quelle fraternité; le caractère de l'élection d'un nouveau frère est réduit au niveau cérémoniel plutôt que fonctionnel. Cependant, les documents dont je dispose actuellement ne me permettent pas de savoir si autrefois des conditions étaient requises ou non.

Une règle semble se détacher; le droit de devenir frère est héréditaire par ordre de naissance, les aînés étant les candidats préférés pour reprendre le droit des parents; s'ils refusent, les cadets peuvent en bénéficier. Dans le cas où aucun membre de la famille ne désire hériter ce droit, on peut le transmettre à un autre parent, le vendre ou en faire cadeau, car il est librement transmissible.

La fraternité la plus grande existante aujourd'hui est celle de Saint Mamas, protecteur des bergers (à cet égard, il faut savoir qu'une bonne partie des habitants de l'île de Skiros est composée de bergers). Elle est constituée par trente frères et dispose d'une fortune foncière considérable. Dans le passé, les fraternités nombreuses n'étaient pas rares et correspondaient en fait pour la plupart avec celles ayant des propriétés importantes. Tel est le cas de la fraternité de "Taxiarches tis arous" qui possédait les fourragères de l'îlot de Skyropoula. Notons que jadis toutes les chapelles de l'île appartenaient à des fraternités.

L'institution, qui pendant la domination ottomane a connu une grande floraison, marque sa décadence à l'époque de la guerre d'indépendance (première moitié du 19-ème siècle).

Les attributions des frères.

Le premier devoir des frères est de contribuer dans la mesure de leurs moyens à la prospérité de la chapelle et de la fraternité. Les biens sont gérés par un administrateur ("epitropos") ou, dans le cas des fraternités nombreuses, par un conseil d'administration qui change tous les ans. Les revenus du patrimoine sont partagés entre les frères, soustraction faite, naturellement, des dépenses récurentes de la chapelle et des frais engagés pour la fête du saint-patron.

Les administrateurs ont pour une année la responsabilité de tous les biens immobiliers et mobiliers de la chapelle. Ils gardent le thésis qu'on met à jour en y incluant toute décision prise

par l'assemblée; ils veillent sur la chapelle dont ils gardent les clés; ils sont responsables des offices; enfin, ils sont chargés de l'organisation de la fête ("panyghiri") du saint auquel la chapelle est consacrée. En général, le pouvoir de l'ensemble des frères sont illimités en ce qui concerne la gestion de la fortune. Ils louent les terres fourragères (3) de préférence à un frère, ils nomment les curés (4) lorsque les chapelles se trouvent dans un village et ont un office régulier; bref, ils décident de tout.

La fête du saint-patron et la réunion annuelle des frères.

Le zèle consacré par les administrateurs et les autres frères pour la bonne organisation de la fête annuelle du saint est remarquable. Ils font fi des dépenses et de la fatigue afin que le saint soit honoré par le succès de sa fête et par la gaiété des participants. Les panyghiri, qui durent d'habitude deux jours, sont une occasion pour animer et enrichir le tissu des relations sociales du village. La fête a lieu aux alentours de la chapelle, les frères et leurs proches parents s'assoyant en immédiate proximité autour de celle-ci, lorsque la fête commence après la messe. Après avoir participé au choeur pendant la messe, les administrateurs s'occupent du banquet quelques mètres plus loin. Le choix des places se fait souvent dans le but de former des groupes pour chanter, car la majorité des chansons se chantent à deux groupes, l'un répondant à l'autre. Après les vêpres, nourriture et vin sont offerts abondamment à tout participant; les jeux ne manquent pas. Par exemple, à la fête de Saint Mamas, le 2 septembre, le conseil des trois administrateurs organise des courses hippiques, le prix à gagner étant une cuillère en bois sculptée. - Le lendemain, après les matines, le panyghiri continue avec ceux qui sont restés veiller toute la nuit et éventuellement avec des nouveaux venus.

Aujourd'hui, comme les chapelles des fraternités sont en dehors du village, la fête acquiert le caractère d'un pélerinage.

Le premier dimanche suivant la fête, l'ensemble des frères se retrouve chez l'administrateur de l'année ou dans un café pour faire le bilan de l'année passée et prendre des décisions concernant l'année à venir. L'ancien administrateur présente le bilan et un nouveau administrateur est nommé. Il n'y a pas de critère d'éligibilité pour le nouveau, sauf peut-être la disponibilité de la personne; mais en principe tous les frères deviennent administrateurs à tour de rôle. Les frères devaient être tous présents pour prendre les décisions concernant les affaires de la fraternité, car ces décisions respectent le principe de l'unanimité et non pas celui de la majorité. Aujourd'hui, du fait de l'émigration des Skyriani vers les villes, des absences sont parfois inévitables et les décisions peuvent être prises dans de tels cas à la majorité.

La fonction économique et sociale de l'institution.

Les Skyriani réussissent par cette institution de combiner la vie sociale et la vie religieuse, tout en réalisant des profits. Les frères se rassemblent dans la croyance en une seule religion, pour mener à bien leurs devoirs. Déjà à ce stade il convient de noter qu'il n'y a pas de discrimination sociale au sein d'une fraternité. Tous les frères sont égaux et réunis dans un même but. Les fraternités ne sont pas compétitives entre elles; au contraire, il arrive qu'elles ont des échanges, comme le montre la thésis de la "Panaghia tou Thodori" (5).

Le premier but de la fraternité est d'ordre religieux et permet aux frères de partiquer collectivement le culte. Il faut souligner le fait que le curé est nommé et payé par la fraternité et non pas par une autre autorité villageoise (le conseil des vieillards par exemple). A l'époque où toutes les chapelles appartenaient à des fraternités, le peuple avait un contrôle absolu sur la pratique des devoirs religieux. Rien n'était imposé par un pouvoir quelconque, à l'exception de la conscience religieuse (voir aussi Konstantinides, 1902 et Papageorgiou, 1909).

Le code - "thésis".

Le livre du code de la fraternité, appelé thésis, comprend l'historique de celle-ci. Il commence par la description de sa fondation, le nom du fondateur, son but, le lieu où est située la chapelle et les objets dont il l'avait dotée. Il comprend aussi tout acte concernant la fraternité, à savoir l'élection d'un nouveau frère, la réunion annuelle des frères et leurs décisions, chaque donation en détail; pour résumer, il représente un document précieux, support de l'histoire et du fonctionnement de la fraternité.

Ces livres sont jalousement gardés par les frères, non seulement comme justificats du patrimoine de la chapelle, mais aussi parcequ'ils portent les noms qui doivent être cités lors des commémorations des morts. En effet, dès que quelqu'un fait une donation, qu'elle soit importante ou modeste, son nom est inscrit aussitôt dans les thésis avec la mention "qu'il soit commémoré aux siècles des siècles", car tel est le but de toute offrande.

Dès que le code devient illisible ou risque de s'abîmer, les frères se hâtent de le transcrire. L'administrateur de l'année copie l'ancien livre et l'ensemble des frères constatent l'authenticité de la copie en apposant leur signatures sur la dernière page. Les formalités pour le renouvellement d'un code perdu (6) étaient souvent strictes et complexes. L'approbation et le permis de l'évêque apparaît comme indispensable. Il existe un tel livre complètement recopié par un évêque; cependant, cela pourrait signifier seulement que l'évêque était l'administrateur de cette année là (Andoniades, 1980). Il est intéressant de remarquer que l'écriture d'une thésis suit les formalités des actes notariaux tout en utilisant le langage liturgique qui intervient dans le texte à toute occasion (7).

Le déclin des fraternités.

Dans l'histoire de l'église de Skyros publiée par V. Atessis, ancien métropolite de l'île, nous apprenons que toutes les églises et les chapelles de l'île appartenaient autrefois à des fraternités. Mais, vers la fin de l'empire ottoman l'institution commence à décliner. Cette décadence passe par deux étapes:

a) Dans le climat d'instabilité économique qui règne vers la fin du 18-ème siècle, les frères commencent à vendre et à échanger les terres des fraternités. Les donations cessent; les familles des aristocrates parviennent à avoir le contrôle des fraternités, soit en imposant l'administrateur et le curé, soit en subornant ou éloignant les autres frères.

b) Le coup final est donné par l'Etat hellénique dès sa constitution. Après l'indepéndance, les reformes agraires de 1871 et de 1919 confisquent les terres des monastères et des évêchés. A l'occasion de ces réformes l'évêché de Skyros et les monastères de Saint Dimitris et de Jésus à Mavourna sont dissouts (Faltaits, 1972). Les frères, craignant que l'Etat confisquera les terres des fraternités, commencent à les partager entre eux.

*

Ces quelques pages ne sont qu'une première approche du sujet, élaboré à partir des données recueillies sur place. Plusieurs questions restent à résoudre, comme par exemple: quel est le nombre et le poids des fraternités ecclésiastiques qui survivent aujourd'hui? peut-on envisager une comparaison de cette institution avec les confrèries religieuses d'autres pays? quel est le rapport entre cette forme de propriété communautaire et les propriétés religieuses appelés "vakouf"? L'ensemble de ces questions constitue l'objet de la recherche en cours, dont le but est d'éclaircir les différentes formes de propriété à Skyros dans le passé.

NOTES

1) Le livre de "Panaghia tou Theodori" (la Vierge de Theodori) par exemple date de 1560; Theodore est le nom du fondateur.

2) "...Moi, Georges, fils de Marcos, je donne à l'église de la Présentation de Notre Dame, une maison à Kaminia et aussi les maisons près d'elle. Cette lettre a été faite en présence des témoins M.D. et M.M.K., premiers vieillards. Moi aussi, Evdokia, épouse de Georges ci-dessus cité, je donne un champ à Loros, près des champs de Nikola et de Théodore. Encore un champ à Avdelles...". Suivent les signatures des témoins.

3) "...Nous avons loué les champs à Stamatis Valou, 6 pinakia de blé par an. 1730". (Thésis de la chapelle de Taxiarche d'Arous).

4) "...Nous avons nommé curé à Taxiarche papa-Dimitraki, qui chantera pour 7 'aslans' et nous lui avons avancé 3. 1714". (Thésis de la chapelle de Taxiarche d'Arous).

5) "Sotiris, fils de Stamatis, fils de Mourgous /nom féminin/ a donné une place pour construire la chapelle. Il l'a donnée pour sa commémoration et celle de son père. Les frères des Taxiarches qui sont près de notre église ont permis et nous avons changé le terrain de Sotiris avec le leur, sur lequel nous avons bâti notre chapelle près de leur chapelle. Nous sommes tranquilles et nous n'avons jamais des ennuis avec les frères des Taxiarches ni eux avec nous". (Panaghia tou Theodori).

6) Thésis de Jésus d'Abassi (Abassis étant le nom du fondateur): "Ioasaf de Skyros certifie les suivantes: A la gloire de Dieu toutpuissant et vivant et de notre Seigneur Jésus Christ né dans une crèche...A la suite de la perte du Code de Jésus d'Abassi, il y eut une grande enquête faite par l'évêque Ioasaf mais on ne l'a pas trouvé; pour que les choses de l'église ne risquent pas de se perdre et les noms des bienheureux donateurs de cette chapelle ne soient jamais oubliés, le permis a été donné par notre évêque pour écrire le livre ci-présent, dans la crainte de Dieu, sans partialité et pour que les anciens posséseurs et donateurs soient commémorés dans le siècle présent et à venir...".

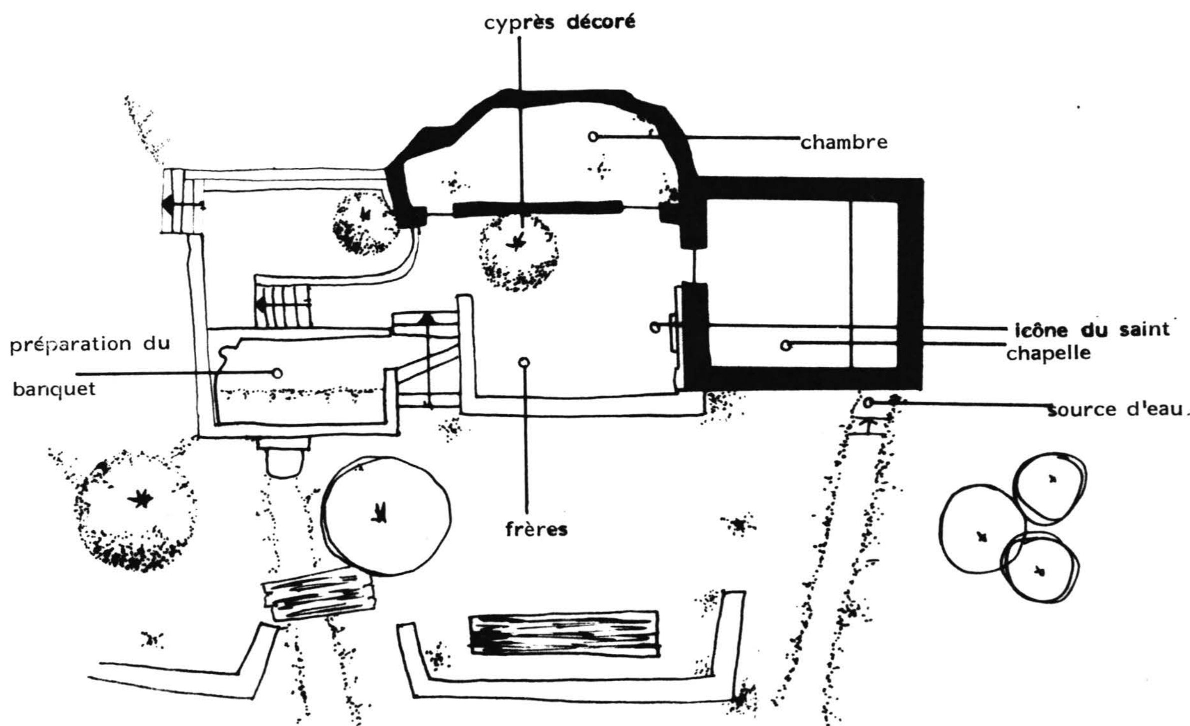
7) "...Parce que le temps a détruit les noms des bienheureux possesseurs inscrits dans l'ancien livre, il nous paraît indispensable de le reécrire pour le rappeler aux descendants. N'ayant autre fortune que trois terrains, je les note pour ne pas les perdre et pour que nous ne pêchons pas." /On note par la suite chaque terrain et les propriétés avoisinantes, mais sans marquer le nom du fondateur/ 1767. Ioasaf Skyrou". Ou encore, en 1788: "...Le terrain à Vati, je l'ai donné à M.M.M. contre 30 'paras' par an et quand il ne voudra plus les donner que je le reprenne aussitôt. Je le note pour souvenir" (signé toujours par Ioasaf Skyrou). (Thésis de Jésus de Lipari, Liparis étant le nom du fundateur).

BIBLIOGRAPHIE

ANTONIADES, X. et I. A. CHILARIS - Archeion egraphon Skyrou /Archives des documents de Skyros/, I-8, Athènes, 1977-1984.
ATESSIS, V. - Istoria tis ecclisias tis Skyrou /Histoire de l'Eglise de Skyros/. 1961.
FALTAITS, M. - "Skyrianon syssomatossis. a. Ta ecclesiastika adelphata" /Les groupes à Skyros. a. Les fraternités ecclésiastiques/. Voreioi Sporades, mars 1972.
KONSTANTINIDES, M. I nissos Skyros /L'île de Skyros/. 1901.
PAPAGEORGIOU, D. - Istoria tis nissou Skyrou /Histoire de l'île de Skyros/. 1909.

PAPAGEORGIOU, D. - Istoria tis nissou Skyrou /Histoire de l'île de Skyros/. 1909.

BAUDOT, M. - "Les confréries normandes dites 'charités'." Travaux du premier Congrès International de Folklore, Paris, août 1937.
DEPONT, O. - Les confréries religieuses musulmanes. Alger, 1897.
LE BRAS, G. - Etudes de sociologie religieuse. Tome II, "De la morphologie à la typologie", chapitre 2, 'Les conféries chrétiennes", pp. 423-462. Paris, Presses Universitaires, 1956.
MARTINSAINT, Léon E. - Le compagnonnage. Librairie du compagnonnage, 1977
MONTI, G.M. - Le confraternita medievali dell'alta e media Italia. Venise, 1927.
SEGALEN, Martine - Les confréries dans la France contemporaine. Les charités. Paris, Flammarion, 1975.
SICARD, E. - "Notes et hypothèses sur les fraternités". Annales de Normandie, 4e année, I, janvier 1954, pp. 3-13.
WEISSMAN, F.E.R. - Ritual Brotherhood in Renaissance Florence. New York, Academic Press, 1982.



ELEFT. P. ALEXAKIS. Ta geni kai i oikogeneia stin paradosiaki koinonia tis Manis. (Clans et familles dans la sociéte traditionnelle du Mani). Athènes, 1980, 338 pp., bibliographie, indes des toponymes et des noms, photographies, résumé anglais.

L'auteur se propose dans cet ouvrage (sa thèse de doctorat) d'étudier les traits caractéristiques de la structure sociale de la région de Mani (Magne) (les clans, la parenté, l'organisation de la famille). Dans ce but il utilise les données fournies par les archives notariales de même que les témoignages des informateurs recueillis par lui à l'aide d'un questionnaire. Il leur ajoute les informations fournies par la presse locale (notamment de Sparte et de Kalamata) ainsi que celles comprises dans les manuscrits gardés par le Centre de Recherches du Folklore Grec ou par le Laboratoire de Folklore de l'Université d'Athènes.

La première partie du livre est consacrée à l'étude minutieuse des clans; on examine les facteurs qui leur permettent de maintenir leur cohésion (religion, vengeance, conditions politiques). Patrilinéaires, les clans comprennent les parents agnatiques jusqu'au 20-e ou 30-e degré de parenté; regroupés géographiquement, ils sont divisés en lignages. Le nombre de membres d'un clan dépend de son ancienneté; ainsi, les clans les plus forts, considérés aussi comme les plus anciens, comptent de 200 à 300 membres, tandis que d'autres ne comptent que 50 à 60. Chaque clan constitue une unité religieuse et politique et il possède un ou plusieurs tours, une église, un cimetière. Souvent l'église est consacrée à un saint dont l'ancêtre du clan portait le nom, de sorte que le culte du saint devient en même temps le culte de l'ancêtre commun. - La vengeance, en relation avec la cohésion ou la fission des clans, révèle des éléments importants pour la compréhension de la société traditionnelle locale.

La deuxième partie du livre traite de la famille, du système de parenté et du mariage. L'unité domestique comprend habituellement les parents et un fils marié, ou les parents et les fils mariés, ou encore, les frères mariés avec leurs enfants; la dimension moyenne des groupes est de 4,5 habitants par maison. Le système de parenté, tel qu'il est perçu à travers l'analyse du vocabulaire, apparaît comme un système bilatéral. Il est cependant incontestable que les maniates mettent l'accent sur la filiation patrilinéaire surtout lorsqu'il s'agit d'une vengeance. L'importance accordée par eux aux enfants mâles - qu'ils considèrent comme seuls capables d'assurer la continuité de la lignée - explique le rôle et la fonction de l'institution de la "syngria". Suivant elle, les hommes ont le droit de prendre une deuxième femme dans le cas où, d'un premier mariage ils n'auraient pas eu d'enfants ou n'auraient eu que des filles. - Les parents sont classés en trois catégories: les proches parents, qui habitent ensemble dans la même maison ("spitikoi"); les parents agnatiques ("soï", "genia"), qui habitent le même quartier; les parents bilatéraux tant du côté du père que de la mère ("dikologhia", "siggenides"). - Les parents par alliance ne sont pas considérés comme de vrais parents. - D'autres types de parenté, comme la fraternisation ou le parrainage donnent naissance à des relations sociales importantes, relations qui visent à maintenir la cohésion des clans.

La dernière partie du livre traite du mariage; occasion d'une transaction économique importante, il contribue à affirmer la position de la famille dans la hiérarchie sociale. Il est l'affaire du groupe plus que celle de l'individu, car c'est le groupe qui marie et qui, à travers ce mariage s'allie à un autre groupe. Les deux familles alliées cherchent également le profit économique et social. Dans le Sud de la région les clans sont exogames; une exception concerne les filles qui, n'ayant pas de frère, se voient obligées d'épouser un cousin au troisième degré afin que le patrimoine du beau-père puisse rester propriété du clan et ne pas passer entre les mains du mari considéré étranger. Par contre, dans le Nord, les clans sont endogames; on évite toutefois de se marier avec quelqu'un du même lignage par peur d'un mariage incestueux.

Tout au long de l'étude on relève les différences qui distinguent le Nord et le Sud; cette différenciation trouve une expression aussi dans la dot. Ainsi, au Nord, le père se voit obligé de doter sa fille tandis qu'au Sud cette institution apparaît seulement au 20-ème siècle. Quoi qu'il en soit, les filles n'héritent pas de la maisaon paternelle, le mariage étant patrilocal. Contrairement à la dot, partout dans le Mani on paye la fiancée. - Au cours de cette étude ample et rigoureuse, l'auteur élucide diverses questions concernant la société traditionnelle locale; il traité son sujet à fond et réussit à nous restituer l'aspect intégral de cette société. En combinant les données ethnologiques et celles folkloriques, il réalise une analyse fine des clans; il aurait peut-être été nécessaire de mieux préciser le cadre temporel de son étude, ce qui aurait fourni au lecteur des points de repère précis. Mais dans l'ensemble, l'ouvrage est utile et intéressant, et ceci grâce au caractère systématique de l'interprétation, aux problèmes posés ainsi qu'aux solutions proposées.

Irene Toundassakis

IOANA ANDREESCU et MIHAELA BACOU. Mourir à l'ombre des Carpathes. Payot, Paris, 1986, 237 pp.

Qu'on ne s'y trompe pas, ce titre ne coiffe pas un roman, mais bien un sérieux travail de folklore ou d'anthropologie sociale pour nous exprimer comme les spécialistes modernes. Néanmoins, soulignons-le, car ce n'est pas leur moindre mérite, ces doctes pages se lisent comme un roman. Mourir à l'ombre des Carpathes évoque les rites, les croyances, les pratiques observées par les Roumains. Mircea Eliade escomptait préfacer ce livre; Atropos s'y est opposée. Que trouve-t-on dans cet ouvrage? Une évocation, comentée plus d'une fois, des traditions millénaires que le peuple roumain a héritées de ces ancêtres les Daces, de l'apport aussi des multiples peuples venus en envahisseurs au cours des âges mêler leur sang au sien, leur sang et leur croyances portant sur la mort, mais aussi sur les fins dernières. Les deux auteurs mettent bien en relief la fidélité que l'on observe même aujourd'hui envers les traditions ancestrales, au besoin avec de très menues retouches qui sont des concessions inconscientes, vivantes, consenties au milieu contemporain. La matière du livre repose sur des enquêtes effectuées sur place en Roumanie, comme aussi sur une bibliographie assez ample, roumaine généralement, mais également en diverses langues, selon les exigences du sujet. Voici l'énumération, plus éloquente qu'un bref résumé, des thèmes abordés à travers les quatre chapitres: 1) rites, coutumes et croyances; le congé du mort, la mort au goût du jour; 2) rêver la mort, visages de la mort; 3) le voyage vers l'autre monde, le passage des douanes, les mondes de l'autre monde, les maisons de l'âme; 4) générations, mort d'autrui, mort de soi, circulation. - L'exposé se prête à des études comparatives avec les croyances des autres peuples du Sud-Est de l'Europe ou du monde méditerranéen. L'iconographie de la mort sur les fresques des églises roumaines, par exemple, aurait pu être prise en considération; telles les douanes célestes des monuments de Bukovine, ou bien la représentation de la mort sous les traits du squelette grimaçant et brandissant sa faux (église Olari à Curtea de Argeș et ailleurs, en Olténie), sans plus parler des grandioses représentations du Jugement dernier qui se sont imprimées dans les âmes des croyants depuis des siècles. Mais ce sont là des vétilles que nous n'aurons pas le front de reprocher aux auteurs. L'ethnologue appréciera d'un bout à l'autre de cette étude la richesse, le pittoresque de la mentalité paysanne qui se maintient dans le bassin des Carpathes où les paganismes les plus divers ont

fusionné admirablement avec les enseignements de l'Eglise orthodoxe pour engendrer un christianisme populaire. De leur côte, les gens de lettres y trouveront des thèmes d'inspiration. Quant au grand public cultivé, il refermera ce livre en félicitant les auteurs, dont on attend désormais d'autres enquêtes aussi bien menées que celle-ci.

P. Ş. Nàsturel

AURELIO BENETTI, DARIO BENETTI. Dimore rurali di Valtellina e Valchiavenna. Milano, 1984, 311 pp., Jaca Book, bibliographie, index des toponymes.

L'ouvrage fait partie de la précieuse série de volumes sur les demeures rurales italiennes publiées par la Jaca Book. On doit dire dès le début que le présent ouvrage est un vrai travail scientifique où la documentation et le sérieux du texte concourrent avec la beauté des photographies et des dessins, afin de nous présenter l'une des régions les plus traditionnelles et remarquables des Alpes italiennes. Dans la préface de l'ouvrage, le coordonnateur de la série, Gianfranco Miglio commence par dire: "Nel patetico, generale riflusso verso l'antico' - che, specialmente a partire del secondo Dopoguerra, si è manifestato, come reazione all'accellerata trasformazione degli stili di vita - emerge anche l'affettuosa rievocazione delle forme abitative legate all'esistenza delle generazioni passate" (p.7). Le but d'un pareil ouvrage est double: inventorier de mannière systématique le patrimoine édilitaire; connaître les caractéristiques, les particularités, les règles d'évolution des constructions.

Les auteurs mettent au début de leur ouvrage quelques pages de présentation historique de la région et situent ainsi l'objet de leur recherche. Dans un deuxième chapitre on apprend comment est situé l'habitat, tant sur la vallée principale que sur celles latérales, tout en prenant soin de nous faire comprendre les fonctions diverses de chaque partie du territoire. Et si on se rapporte à un précédent ouvrage signé par les mêmes auteurs (et par Angelica dell'Oca et Diego Zola) on connaîtra le détail du fonctionnement de la vie sociale dans cet environnement naturel (Uomini delle Alpi. Contadini e pastori in Valtellina. Milano, 1982, 253 pp., Jaca Book). L'agriculture et l'élevage, les statuts des diverses communes, les groupes patronymiques de parenté, la place de la religion sont évoqués à tour de rôle. On comprend ainsi pourquoi telle ou telle construction est nécessaire, pourquoi elle a certaines formes, pourquoi les habitats sont situés sur plusieurs niveaux et pourquoi ils changent suivant les saisons. Le texte est clair, dense, précis. La place des photographies et des dessins dans l'exposé de ce chapitre, comme aussi dans ce qui suit, est essentielle; texte et photographies se complètent, parfois une photographie permet de comprendre tout un sytème de culture et d'organisation de la propriété. Les habitats sont présentés à tour de rôle, photographie et dessin côte à côte; suivent les maisons. Encore une fois, la photographie accompagne le plan, les détails techniques, la manière dont la maison s'avoisine avec les dépendances. Certains aspects se dégagent et apparaissent comme significatis, ne serait-ce que par leur répétition; chaque ensemble de la ferme est l'objet d'une petite monographie. Ces ensembles, qui sont parfois habités, parfois désertés, parfois en train d'être abandonnés, ils présentent tous les caractéristiques de l'architecture rurale alpestre. Dans un autre chapitre, on dégage les éléments communs; les toits (typologie, structure, pentes, couverture), les parois (avec la description attentive des techniques typiques pour chaque matériau), les voûtes, les dalles, les escaliers, les portes et les fenêtres, les balcons, le décor. Enfin, le dernier chapitre met en lumière les caractéristiques générales: "Il riferimento principale, subito evidente e constatabile, della tradizionale architettura rurale valtellinese e valchiavennasca - cosi è del resto di tutta l'architecttura alpina - è l'uomo concreto; le esigenze e insieme la spiritualità del contadino-pastore di queste vallate" (p. 283). En vérité, l'un des éléments le plus souvent évoqués pour apprécier la valeur d'une architecture, est la mesure dans laquelle elle répond aux besoins de la société, et c'est ce que les deux auteurs ont voulu prouver.

P. H. Stahl

BIBLIOGRAFIE MACEDO-ROMANA (Bibliographie macédo-roumaine). Freiburg in Breisgau, 1984, XLVI+347 pp. (dont une carte). Publié par l'Institut Roumain de Recherches de Freiburg in Br.

C'est un fait que rien n'est plus utile à toute discipline que les bibliographies. A condition, bien sûr, de savoir les consulter et aussi d'avoir soin, chacun pour soi, de les compléter au fil des années car, toujours plus ou moins lacuneuses à leur apparition, elles vieillissent fatalement au fur et à mesure que la science progresse. - On se doit de recommander cette bibliographie "macédo-roumaine" qui intéresse tous les aspects du passé lointain et du présent également de l'ethnie aroumaine, cette proche parente des Roumains de l'espace carpatho-danubien, aujourd'hui morcelée (par suite de la disparition de l'Empire ottoman) entre la Grèce, la Bulgarie, la Yougoslavie, l'Albanie. Le volume que nous avons sous les yeux regroupe alphabétiquement 3766 titres de livres, articles et notes, avec en plus, un supplément de 18 autres travaux signalés au cours de sa fabrication. Des index nombreux et divers facilitent son utilisation. Historiens, philologues, sociologues, ethnographes, etc. attirés par les facettes multiples du Sud-Est européen, nul ne pourra désormais se dispenser d'y recourir. - La réalisation de ce volume (initié par l'ancien directeur de la Bibliothèque et de l'Institut Roumain de Fribourg, Virgil Mihàilescu) constitue le mérite en premier lieu de Rodica Moschinski. Plusieurs chercheurs d'Europe occidentale et du Canada l'ont bénévolement secondée. Un avant-propos irénique en quatre langues (roumain, français, allemand et anglais) ouvre ce volume qui s'adresse tout d'abord aux gens de science et très accessoirement aux esprits chauvins qui bouillonnent encore dans les marmites du monde balkanique.

P. Ş. Nàsturel

BIHAREA. XI-e volume, Oradea, 1984. Extrait de CRISIA XIV, les pp. 339-517.

Le volume continue une série de publications du Musée du Pays des Criş (Muzeul Ţàrii Crişurilor) situé dans la ville d'Oradea, en Roumanie. Il a deux parties, une qui groupe des articles consacrés à des études de caractère ethnographique, et une autre consacré à l'histoire de l'art. La première partie comprend quatre articles: Maria Bocşe signe l'article consacré à la science populaire, utile présentation comparative des matériaux roumains avec ceux de la population minoritaire hongroise et de celle saxonne, qui permet de mieux situer les phénomènes de la civilisation spirituelle de la Transylvanie. Ion Toşa ajoute aux études déjà signées par lui et portant sur la vie traditionnelle, la présentation de l'agriculture du passé vue à travers les outils. Barbu Ştefànescu aborde lui aussi le problème de l'agriculture traditionnelle, limitée à la région de Bihor et à travers l'observation des techniques d'assolement. Enfin, Aurel Chiriac présente les artisans originaires de la dépression de Beiuş et surtout la manière dont ils transportent et vendent leurs produits. - Les quatre articles comprennent de nombreuses données inédites.

P. H. Stahl

ANNA CARISSONI. Pastori. Studi, documenti, testimonianze sulla pastorizia bergamasca. 1985, 159 pp., Edizioni Villadiseriane, Quaderni della Misma.

Il s'agit d'un ouvrage sensible où l'attachement de l'auteur à l'objet de son enquête perce à travers la plupart des pages. Ceci ne l'empêche pas d'être un témoignage intéressant et riche en documents pour les chercheurs de la vie des éleveurs traditionnels de la région de Bergamo. Les chapitres typiques pour de pareilles études se succèdent et ils sont traités avec plus ou moins d'insistance selon l'intérêt de l'auteur. On connaît ainsi comment s'exprime dans la région l'opposition entre agriculteurs et éleveurs, ou le droit de paître et les taxes qui l'accompagnent. La manière de résoudre ces questions nous rappelle ce qui se passe en bien d'autres régions européennes et il en est de même des contrats d'association des éleveurs. Il faut quand même mentionner qu'il y a des différences marquantes entre le moment où tel ou tel processus social - par exemple le clôturage des pâturages et des terres agricoles - se déroule dans les diverses régions européennes. Aux oppositions typiques du passé suivent celles des temps modernes où les cultures intensives, industrielles, suscitent de nouvelles difficultés. Dans un chapitre à part on présente l'élevage tel qu'il est pratiqué dans les vallées voisines à la région de Bergamo; on y décrit la vie des éleveurs et leur horizon culturel, aspects qui permettent de faire des rapprochements avec les éleveurs vivant en d'autres régions européennes. Une attention spéciale est accordée à la laine, dont on suit le parcours depuis la bergerie jusqu'à la commercialisation et l'industrialisation. L'auteur signale l'utilisation par les éleveurs d'un langage compris par eux seuls, langage qui a la fonction de tout langage crypté, tel qu'on le connaît ailleurs, en l'Occident ou l'Orient européen (Grèce par exemple). Des illustrations d'excellente qualité accompagnent le texte.

P. H. Stahl

FLORIN CONSTANTINIU. Constantin Mavrocordat. Bucarest, 1985, 195 pp, Editions Militaires.

Ce nouveau petit volume de la collection 'Domnitori și voievozi' (Princes et voïvodes) est consacré à l'un des plus brillants princes phanariotes ayant occupé les trônes de Valachie et de Moldavie, Constantin Maurokordatos; son auteur est un spécialiste avéré et chevronné de l'histoire roumaine du XVIIIe siècle. - Fils du prince Nicolae Maurokordatos, petit-fils du célèbre Alexandre l'Exaporite qui conduisit longtemps la diplomatie ottomane et négocia la paix de Karlowitz (1699), Constantin naquit le 2 février 1711. La présence de cette famille à la tête des principautés roumaines pourrait constituer l'âge d'or du régime phanariote, si vilipendé en général en Roumanie en raison de ses exactions; elles ne sauraient pourtant faire oublier d'autres apports positifs. Florin Constantiniu évoque d'abord les circonstances historiques qui firent accéder au pouvoir les Phanariotes, membres de grandes familles grecques et riches de l'entourage du patriarcat oecuménique, à leur profit et à celui de la nation grecque opprimée par la Turcocratie, aux couronnes de Valachie et de Moldavie. Auprès de son père, le jeune Constantin apprit les secrets de l'art de gouverner. Ce prince éclairé, généreux, érudit et autocrate tout à la fois, fier aussi de descendre, par les femmes, de l'ancienne dynastie moldave, régna par intermittences (11 fois au total, c'est-à-dire 6 fois sur la Valachie et 5 sur la Moldavie), de 1730 à 1769; prisonnier des Russes, blessé, il décéda dans la capitale moldave le 4 décembre. La vraie gloire de Constantin Maurokordatos demeurera à jamais la série de réformes hardies qu'initia son fameux chrysobule du 7 février 1741: il appliqua la réforme fiscale en Valachie d'abord, puis en Moldavie. Il ne recula pas non plus devant des réformes sociales, administratives et judiciaires. Comme l'Auteur le rappelle (d'après Pierre Dépasta), une nouvelle Hellade se forma de son temps au pays des Gètes. C'est que la culture grecque, mais la roumaine également, y connurent un nouveau lustre européen. La littérature fleurit, les arts aussi: tel le splendide monastère de Văcărești, à la lisière de Bucarest d'alors, dont l'architecture et les peintures en firent le plus imposant édifice de la Valachie au XVIIIe siècle. C'est entre ses murs qu'était abritée la fameuse bibliothèque des Maurokordatoi, que convoitirent le pape, le roi de France et d'autres potentats du temps. Au moment où paraissait le petit volume de Florin Constantiniu commençait la démolition du merveilleux monastère; là est peut-être l'explication de l'absence de toute illustration dans ce livre, à la différence des autres volumes de la collection. Une bibliographie en général judicieuse clôt le livre. N'aurait-il pas dû néanmoins y faire figurer, en raison de ses idées maîtresses et des documents qui y furent alors publiés pour la première fois, le mémoire de G. I. Brătianu "Deux siècles de la réforme de Constantin Maurokordatos" (en roumain, dans Analele Academiei Române. Memoriile Secț. Ist. XXIX, 1947)? Quant à la généalogie de la famille, elle se devait de reposer sur D. M. Sturdza (Dictionnaire historique et généalogique dea grandes familles de Grèce, d'Albanie et de Constantinople, Paris, 1963, pp.319-328). Une critique enfin: n'eut-il pas fallu mettre en relief aussi la figure du grand collaborateur du prince que fut un autre Grec, le métropolite de Hongrovalachie Néophyte le Crétois, lequel appuya les réformes princières? D'autres membres du clergé roumain contemporain jouèrent également un rôle culturel insigne.

P. Ș. Năsturel

ION HORAȚIU CRIȘAN. Spiritualitatea Geto-Dacilor. Repere istorice. București, 1986, 449 pp., 14 planches avec illustrations noir et blanc, les Editions Albatros.

Au milieu d'un flot de publications portant sur les ancêtres lointains des Roumains, où les phantasmes et les affirmations sans fondement remplacent la science, l'ouvrage de Ion Horațiu Crișan apparaît comme une agréable surprise. L'auteur présente de manière synthétique une grande partie des résultats des recherches faites sur les Géto-Daces ayant habité en antiquité le territoire de la Roumaine (tel qu'il était entre les deux guerres mondiales). Les problèmes traitées dans son texte débordent le titre plutôt modeste du livre. En effet, si la spiritualité des Géto-Daces occupe une part importante, les chapitres présentent l'ensemble de la vie de cette population, telle qu'il est connu à travers les textes de l'antiquité et les recherches archéologiques particulièrement riches après la deuxième guerre mondiale. L'auteur connaît parfaitement son sujet; après avoir situé les Géto-Daces dans l'ensemble des populations indo-européennes, il nous présente les résultats des plus récentes recherches faites sur leur langue, leur aspect physique, leurs vêtements, leur portrait moral, leur art, leur science, leurs croyances et leurs idées religieuses.

Le texte est clair, la lecture attachante, le savoir et la prudence s'allient avec mesure dans la présentation. L'auteur se rend bien compte qu'il avance sur un terrain difficile et que les affirmations éparses qui viennent de l'antiquité sont souvent discutables et contradictoires; plus sûrs apparaissent les résultats des fouilles archéologiques. Cette prudence rend crédible même le chapitre intitulé "portrait moral", problème délicat, car jusqu'à nos jours la sociologie ou la psychologie sociale n'ont pas réussi à définir les caractères psychiques d'une population. L'auteur le sait: "Définir une telle spiritualité n'est pas facile même pour nos contemporains et il n'est pas difficile d'imaginer quels sont les obstacles, les lacunes, les approximations et les points d'interrogation soulevés par une pareille recherche lorsqu'il s'agit d'une population antique qui

n'a pas une tradition écrite et qui, plus encore, lorsque ce que les autres ont écrit sur elle est confus ou équivoque" (p. 95). On ne saurait trop recommander la même prudence à d'autres auteurs traitant du même sujet. Ion Horaţiu Crişan n'oublie jamais de nous signaler les contradictions, de nous donner les éléments qui permettent de juger par nous-mêmes. Ainsi, il fait une distinction essentielle entre la religion présentée comme étant celle de tous les Géto-Daces, religion qu'il considère comme étant celle des couches aristocratiques et des prêtres, et non du reste de la population (p. 387). J'ajoute qu'on pourrait faire la même observation sur la polygamie des Daces; il n'y a pas de peuple polygame en son entier, car la polygamie est réservée à ceux qui ont les moyens de se payer des femmes. Dans une population, quelle qu'elle soit, naissent approximativement le même nombre de femmes que d'hommes; pour disposer de plusieurs femmes, il faut les acheter ou les enlever dans des guerres, ce qui rend caduque l'une des affirmations le plus souvent faites sur la polygamie des Daces, car elle devait concerner seulement une mince couche.

Le dernier chapitre, intitulé "Héritages", cite divers éléments identifiés dans les écrits des ethnologues, des folkloristes, des philosophes ou des pseudo-philosophes de l'histoire, des poètes, qui veulent faire remonter les aspects de la vie contemporaine jusqu'à l'antiquité géto-dace, où expliquer l'histoire et la culture roumaine actuelle par on ne sait quelle concordance avec l'espace naturel où vivent les Roumains. De semblables essais, touchants par la naïveté de leurs auteurs, sont faits dans la plupart des pays européens, car ils sont lourds de conséquences politiques comme aussi de charges affectives; mais, hélas, dans leur grande majorité ils sont faux. Par exemple, si le culte de la nature ou du soleil existait parmi les ancêtres de l'antiquité, ceci ne suffit pas pour dire qu'il s'est transmis directement chez les contemporains, surtout si les contemporains sont le résultat d'un important mélange de races. Le culte de la nature et celui du soleil sont identifiés partout en Europe, les emprunts culturels sont fréquents et ceci depuis la plus haute antiquité. Il faudra encore attendre avant de trouver une publication consacrée aux survivances antiques chez les Roumains ayant le même sérieux que la présentation des Géto-Daces signée par Ion Horaţiu Crişan.

P. H. Stahl

CULTURE POPULAIRE ALBANAISE. Vol. V, Tirana, 1985, 236 pp. Périodique publié par l'Institut de la Culture Populaire de l'Académie des Sciences de la R.P.S. d'Albanie.

Le présent volume diffère par sa structure de celle habituelle de cette collection car il traite d'un seul problème, la chanson épique. La plupart des contributions sont orientées vers la présentation de la chanson épique albanaise; on apprend ainsi quelle est sa place dans le folklore albanais (Alfred Uçi), ses relations avec l'histoire (Aleks Buda), les interprétations erronées (Qemal Haxhihasani), l'ethnie albanaise (Andromaqi Gjergji), les éléments linguistiques archaïques (Shaban Demiraj), la guerre de Kosova (Fatos Arapi), les paysans libres dans le cycle des preux (Selami Pulaha), la vie économique (Mark Tirta), les relations avec la prose (Jorgo Panajoti), le motif du personnage Gjergj Elez Alia (Hilë Kamani), les rhapsodes (Mustafa Gercaliu). Le point de vue apparaît donc comme multiple, un même domaine étant vu à travers des perspectives diverses selon l'angle pris par l'auteur dans sa recherche. - Suivent quelques articles dont la fonction est comparative; les éléments musicaux comparés de l'épopée albanaise et de celle sud-slave (Benjamin Kruta), la manière d'étudier de manière comparative une épopée (Minna S. Jensen), une comparaison avec la littérature épique italienne (Giovanni Bronzini) ou avec les chansons acritiques (Kosta Mysis). Enfin, quelques autres articles mettent l'accent sur la musique: l'étude de l'ethnomusicologie (Volfgang Emil Supani), la lahouta (Pirro Miso), les aspects communs musicaux du chansonnier des régions du Nord (Ferial Daja). La description de la littérature épique roumaine (Emilia Comişel), suédoise (Sven Bertil Janson), des Nibelungen (Helmut Birkhan), complètent le volume. - Par ses préoccupatons comparatistes comme surtout par la description complexe du phénomène épique albanais, le volume s'impose dans la littérature scientifique traitant de la culture traditionnelle balkanique.

P. H. Stahl

VICTOR ESKENASY (volume élaboré par). Izvoare şi mărturii referitoare la Evreii din România (Sources et témoignages relatifs aux Juifs de Roumanie), I, Bucarest, 1986, LXVII+163 pp, et plusieurs facsimilés. Centre de Documentation de la Fédération Juive de la R.S. de Roumanie.

Ce volume est le premier d'une série appelée à réunir "toutes les informations relatives à l'histoire roumaine provenant de sources juives" (p. XV). Il regroupe en traduction roumaine pour les textes étrangers, ou bien directement en roumain (parfois in-extenso, d'autres fois sous forme de regestes) 184 documents et témoignages allant de 1165 environ à 1699. Il s'y ajoute en appendices un document faux et quelques témoignages archéologiques sur des présences judaïques dans la Dacie romaine. Une courte histoire de la diaspora juive à travers les pays roumains, reconnaît qu'aux XVIe et XVIIe siècles, les Juifs n'ont connu ni persécutions en masse ni progromes de la part des Roumains (p. XXV). En terre roumaine, l'élément juif pratiquait surtout le commerce, notamment avec Constantinople et Salonique, les Balkans, l'Europe Centrale. Plusieurs facsimilés reproduisent quelques documents et inscriptions caractéristiques. Aux pp. XXXIX-LII (en roumain), puis aux pp. LV-LXVI (en anglais) on trouvera le résume des 184 documents et témoignages recueillis, ainsi que ceux des appendices.

Quelques critiques semblent indispensables. Ainsi, (p.3), le passage de Benjamin de Tudèle concernant les rapports entre les Juifs et les Valaques de Grèce qui, vers 1165, sous Manuel Comnène, n'auraient pas adhéré, à en croire le célèbre rabin, à la foi chrétienne, se donnant même pour Juifs et portant des noms hébreux. J'ai déjà suggéré que ce peuple de pasteurs, indubitablement chrétien et orthodoxe, aura pu préférer les prénoms figurant dans l'Ancien Testament car c'étaient là les noms d'un peuple de bergers (voir P. Ş. Năsturel, Vlacho-balcanica, dans Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, 22, Athènes, 1985, pp. 222 et 247). Les responsables de ce volume ont négligé par ailleurs de mentionner l'existence des rapports économiques entre les Juifs et le territoire des Petchénègues - dont faisait partie alors l'actuelle Roumanie orientale - attestée chez le même Benjamin de Tudèle (voir A. Sharf, Byzantine Jewry from Justinian to tje Forth Crusade, Londres, 1971, p. 136, ligne 27). C'est là, pour autant que je sache, le premier témoignage qu'il eût fallu citer d'une présence juive sur les territoires roumains alors sous la coupe des Touraniens. Personnellement, je doute que le Martyre de Saint Jean le Jeune apporte un témoignage valable de l'existence d'une communauté juive à Cetatea Albă (Akkerman, Bielgorod, l'Asprokastron des Byzantins), aux bouches du Dniester, dans la première moitié du XIVe siècle (p. 10, doc. 7). J'ai déjà établi qu'il s'agissait en réalité d'une ville du même nom en Crimée (cf ma communication "Une prétendue oeuvre de Grégoire Tsamblak: 'Le Martyre de Saint Jean le Nouveau' ", dans les Actes du Premier Congrès International des Etudes Balkaniques et Sud-Est Européennes, VII, Sofia, 1971, pp. 345-351; voir

aussi les discussions, pp. 353-358). Par ailleurs (p. 13, doc. n° 14), le nom de l'Ofras ne désigne-t-il par l'Euphrate dans la lettre de 1473/1474 d'Uzun-Hassan au prince Etienne le Grand de Moldavie? Enfin (p. 78, doc. 103), dans le nom du village danubien déformé en Gubav Dibrev dans un acte hébreu de 1610, je reconnais sans hésiter le toponyme valaque de Gàvojdibrod (ou aussi Grojdibodu), mot signifiant en slave quelque chose comme le "gué aux bestiaux", ainsi que l'a montré A. Constantinescu ("Incercare de interpretare a unui toponim de origine slavà: Grojdibodu", dans Romano-Slavica VI, Filologie, Bucarest, 1962, pp. 111-114). J'arrêterai là mes observations en souhaitant que paraisse au plus vite la suite de cet intéressant corpus.

P. Ş. Nàsturel

VICTOR ESKENASY (sous la rédaction de). Izvoare şi màrturii referitoare la Evreii din România. I. Bucarest, 1986, LXVII+163 pp. Publié par la Fédération des communautés juives de la République Socialiste de Roumanie. Le Centre de documentation. Avec un avant-propos signé par le Rabin-chef Dr. Moses Rosen et une préface signée par Alexandru Vianu.

Ce recueil, paru par les soins de l'historien Victor Eskenasy, est le premier d'une série. Précieux pour l'histoire des Juifs, il l'est aussi pour la connaissance des pays roumains. "La mémoire collective est une condition sine qua Juifs, pour comprendre l'histoire" nous dit l'avant-propos. Le travail doit "illustrer l'humanisme foncier des Roumains dans leur vie à côté des minorités locales et en même temps à contredire les calomnies publiées dans certains écrits de l'étranger concernant la politique nationale des Roumains vis-à-vis de la population juive" (p. XIV).

Dans l'introduction signée par l'auteur même de l'ouvrage, on trouve une large présentation des sources documentaires utilisées; relations de voyage, réponses rabiniques, documents des chancelleries: on peut affirmer que "les aspects du mental collectif médiéval, tel qu'il est révélé par les réponses rabiniques inclues dans le volume, constitue la partie la plus chaude, la plus humaine, dans l'histoire des relations roumano-judaïques mises en lumière par le présent volume" (p. XVI). La multiplicité des sources historiques et la dispersion des Juifs de Roumanie, conçue presque toujours d'un point de vue limitatif, car limité aux pays roumains, rendent les recherches difficiles; or, affirme l'auteur, il est nécessaire de situer l'histoire des Jufis dans un cadre plus large, européen. - Le plus ancien document cité est daté de 1165, et le plus récent de 1699. A la fin de l'ouvrage sont présentés des documents faux et des détails succints sur la présence judaïque en Dacie romaine. - Il est difficile de citer tous les problèmes évoqués par les documents car ils sont nombreux, mais voici ceux qui me semblent être les plus importants: la religion, les relations comerciales, les relations des Juifs avec les Roumains, l'administration ottomane, les rois de Hongrie, les relations des Roumains avec les régions voisines, le droit d'autoadministration de la communauté juive, le droit régissant les villages roumains et leur responsabilité collective devant la justice. Des détails significatifs (pour les ethnologues) concernent la notion de sang. Au total, il s'agit d'un ouvrage excellent et qui, à part les historiens, ne lasise pas indiférent le sociologue ou l'ethnologue.

P. H. Stahl

ETHNOLOGIA SLAVICA. Vol. 14 (1985), 15 (1986) et 16 (1986. Bratislava. Publiés par la Universitas Comeniana Bratislavensis. Facultas Philosophica.

Le 14e volume comprend quatre articles précédés d'une introductgion signée par Jan Podolak et discutant des tâches les plus urgentes de l'ethnologie comparative slave; après avoir passé en revue les auteurs classiques du domaine, l'auteur définit l'objet de l'ethnologie ("The investigation of ethnical communities - in all stages of their development - is the domain of technology" - p. 9). La discipline ethnologique doit collaborer à la connaissance de l'ethnogénèse des anciens Slaves, des différents peuples slaves comme aussi de la formation des nations modernes, et du processus ethno-culturel de ces mêmes nations sous le régime socialiste. - L'article signé par Oskar Elschek traite de la musique populaire slovaque; Magdalena Parikova, dans un solide et bien documenté article, décrit les outils pour la récolte des céréales; Jan Podolak ajoute à la longue liste de ses publications sur l'élevage carpathique un article sur l'origine de l'élevage dans les Carpathes ouestiques. Enfin, Kvetoslava Kucerova traite de la structure ethnique de la Slovaquie aux 15e-18e siècles.

La 15e volume débute par l'étude de Zofia Staszczak qui analyse les méthodes d'étude de la frontière ethnique polono-allemande; Peter Slavkovsky observe les migrations saisonnières en Slovaquie; Margarita Vasileva décrit les fêtes du calendrier en Bulgarie; Rudolf Krajčovic étudie la genèse du dialecte slovaque; Jan Podolakdécrit les formes d'organisation de la vie pastorale en Slovaquie; enfin V. Hadžinikolov se penche sur l'ethnographie slavistique en Bulgarie.

Le 16e volume comprend trois importants articles: le premier, signé par Magdalena Beranova, décrot décrit les types de la production agricole aux 6e-12e siècles; celui de Jan Podolak, l'usage traditionnel du lait de mouton, et celui de Vera Gasparikova le thème des voleurs dans la littérature orale slovaque.

Les trois volumes continuent ainsi une précieuse collection, devenue aujourd'hui indispensable pour la connaissance ethnologique de l'Europe centrale et orientale.

P. H. Stahl

VACLAV FROLEC, JOSEF VAREKA. Lidovà architektura. Encyclopedie. Prague, 1983, 359 pp., dessins, 130 photographies noir et blanc, index des noms des lieux et des auteurs.

Un volume extrêmement utile et docte, signé par deux des meilleurs connaisseurs de l'architecture traditionnelle de la Tchécoslovaquie, volume qui groupe des informations de caractère encyclopédique. Classant par ordre alphabétique les divers problèmes de l'architecture populaire (rustique) tchécoslovaque, les auteurs nous offrent en fait une vision d'ensemble de cette architecture. Les constructions civiles et celles religieuses sont également présentes; les systèmes de chauffage, l'organisation des fermes, les plans des villages, tout y est. Pour chaque article on trouve la terminologie et là où il s'agit d'articles plus importants, des dessins accompagnent le texte; la bibliographie n'est pas absente. On dispose ainsi d'un instrument de travail dont l'intérêt dépasse largement les frontières de la Tchécoslovaquie, car les formes d'architecture qui y sont décrites intéressent aussi les régions allemande, polonaise, ukrainienne, roumaine, hongroise et même jougoslave. L'ouvrage vient ainsi compléter une riche littérature consacrée à l'architecture rustique par les spécialistes tchécoslovaques. On aimerait bien avoir pour d'autres pays aussi un ouvrage correspondant qui faciliterait largement les comparaisons. On ne saurait oublier la beauté des photographies et la qualité de la reproduction typographique, comme d'habitude excellentes.

P. H. Stahl

VACLAV FROLEC, VERA SEPLAKOVA (sous la rédaction de). VENKOVSKE MESTO, Ier cahier. Uherske Hradište, 1986, 230 pp., dessins et photos

noir et blanc. Publié par le Slovatke Muzeum v Uherském Hradišti.

Un intéressant volume consacré à la vie des petites villes de la Tchécoslovaquie; on y analyse les aspects divers habituels à l'ethnologie comme par exemple la classification des villes, les relations ville-village, ou ville-zone ethnographique, les processus ethniques, la vie traditionnelle, l'art du tissage, le commerce, la musique, les danses et la littérature, les contes, les structures sociales, les vêtements.

P. H. St.

VACLAV FROLEC (sous la rédaction de). Cas života. Rodinne a společenské svàtki v životé člověka. Brno, 1985, 269 pp., 34 photographies noir et blanc et 4 couleur. Les Editions Nakladelstvi blok; résumés russe, anglais et allemand.

Le présent volume est le dixième qui paraît dans la collection éditée par Vaclac Frolec dans la série 'Lidova kultura a současnost' et son intérêt est incontestable. Dans la préface, consacrée à la culture populaire dans les temps présents, le coordonnateur insiste sur l'intérêt de l'étude des coutumes traditionnelles dans le monde contemporain, avec tout ce que la vie moderne peut avoir comme conséquences sur les coutumes. La naissance, la mort, la vie de famille, la coutume dans les villes, les caractéristiques d'une société socialiste et ses relations avec la tradition, - voici les aspects essentiels du livre dont le chapitre le plus riche est consacré à la naissance. Si la plupart des articles concernent la Tchécoslovaquie, quelques articles (du total de 28) concernent la Pologne, la République Démocratique Allemande et les Ukrainiens qui vivent à l'extérieur de l'Union Soviétique. Comme les précédents volumes, il s'agit d'une publication dont l'intérêt et le sérieux sont incontestables.

P. H. St.

MIHAI DANCUŞ. Zona etnografică Maramureş. Bucarest, 1986, 221 pp., glossaire, 92 illustrations, les éditions Sport-Turism.

L'ouvrage est publié dans la collection intitulée "zones ethnographiques", qui groupe des études de valeur inégale. Le présent ouvrage se situé parmi les meilleurs, car il est écrit par l'un des meilleurs connaisseurs du pays roumain de Maramureş, situé au nord de la Transylvanie. Région importante dans le passé des Roumains tant par son rôle politique que par celui culturel, la région garde de nos jours encore des traditions d'une force inhabituelle même pour cette partie de l'Europe. L'auteur situe d'abord la zone dans la géographie et l'histoire locales; suivent les chapitres consacrés aux travaux, aux installations techniques, à l'architecture civile et religieuse, aux vêtements, aux coutumes; l'ensemble est suivi par une présentation de la manière dont sont continuées de nos jours ces traditions. Le texte est dense, la partie historique est traitée attentivement et justifie sa place dans l'ouvrage. L'auteur connaît la région village par village et les informations inédites qu'il inclut dans son oeuvre abondent. Le chapitre qui présenté les travaux des paysans est accompagné par des dessins qui rendent la compréhension du texte facile; il en est de même pour celui concernant les maisons. La lecture est aisée et instructive, l'ouvrage marque une étape importante dans la connaissance du Maramureş.

P. H. St.

PAUL P. DROGEANU. Practica fericirii. Fragmente despre sărbătoresc. (La pratique du bonheur. Fragments sur la fête). Bucarest, 1985, 382 pp., les éditions Eminescu.

Un ouvrage sensible, bien écrit, où le savoir de l'auteur manifeste en même temps son attachement à la vie traditionnelle de son pays, la Roumanie. Issu d'un milieu urbain, il découvre émerveillé un monde traditionnel différent du sien, celui de la région du Maramureş. De l'ensemble de la vie traditionnelle c'est la fête qui retient son attention; elle s'oppose au quotidien, elle donne l'occasion de rencontrer non seulement ses proches, mais aussi des personnes lointaines dans l'espace ou dans le temps (comme les ancêtres). Il veut savoir qui on fête, dans quel espace, quelle est l'essence de la fête, ce qui la distingue du quotidien, comment classer cette notion par rapport à celles de sacré et de profane. La fête est un phénomène inhabituel et en même temps habituel, car elle est commune à la vie sociale; elle est opportune dans la vie, elle met les gens en relation avec le milieu social et celui naturel; elle a aussi le caractère d'une crise étant accompagnée par des offrandes et des sacrifices. L'auteur la compare au potlatch car lui-aussi accumule pour détruire, consommer; elle s'oppose aux périodes où dominent les interdits; elle est un moment de bonheur car c'est alors que se réunissent les plus belles choses. Pour lui, "la différence par rapport à la vie de tous les jours est obtenue par la fête non pas en remplaçant les objets et les êtres, mais par leur installation dans le cadre d'autres configurations et relations, de telle manière qu'elle puissent atteindre la perfection sans être aliénées" (p. 290). Les données concernant les Roumains se trouvent mêlées à celles concernant d'autres populations; voulant étudier des réalités roumaines, l'auteur aboutit en fait à une étude sur la fête en général.

P. H. St.

L. GOUNAROPOULOU, M. B. HATZOPOULOS. Les milliaires de la Vie Egnatienne entre Héraclée de Lyncestes et Thessalonique (Centre de Recherches de l'Antiquité grecque et romaine; Fondation de la Recherche Scientifique Meletimata), Athènes, 1985, Diffusion de Boccard-Paris, 109 pp. (dont un large résumé grec), 23 planches et 3 cartes.

Voie militaire avant tout - 'via illa nostra quae per Macedoniam est usque ad Hellespontum militaris" disait d'elle Cicéron - la Via Egnatia fut, dans l'Antiquité et une partie du moyen âge, l'artère la plus rapide unissant l'Italie, par l'Adriatique et Dyrrachium (Durrës, Durazzo) à Thessalonique, à travers la vallée du Shkumbi, le lac d'Ochrida (Achria), Monastir (Bitolia) et Edesse (Vodéna) en Macédoine. Son tracé n'étant pas encore parfaitement connu. Ce petit livre d'érudition archéologique et de précision épigraphique vient, par son apport à la géographie historique, mettre de l'ordre dans l'esprit des historiens. Les auteurs regroupent là 13 bornes milliaires portant quelques 25 textes épigraphiques grecs et latins, en partie inédits. Près de la moitié des nouvelles inscriptions datent de la Seconde Tétrarchie. Ces milliaires jalonnent la route qui, telle nos autoroutes modernes, évitait en principe de traverser les villes la jalonnant, afin de ne pas ralentir la circulation sur son tracé. Comme le montrent les Auteurs, tel passage de Polybe (34.12.2a-8) trouve dans leur enquête une brillante confirmation de sa véracité. Ils remarquent aussi que les centres urbains rencontrés par la Via Egnatia constituaient tout autant des points de départ secondaires servant à numéroter les milliaires parsemés sur leurs propres territoires, qu'ils permettent ainsi de mieux cerner. Les chiffres marqués sur les milliaires ne donnent pas la distance réelle en 'millia passum', mais constituent une numérotation de ceux-ci à partir de telle ou telle cité de la Via. Il faut souhaiter que les savants yougoslaves et albanais nous gratifient à leur tour d'ouvrages similaires en ce qui concerne les tronçons de la Via Egnatia en Yougoslavie et Albanie. C'est seulement alors que l'on pourra écrire une histoire valable de cette route millénaire qu'empruntèrent, par exemple, en 1081, les Normands de Robert Guiscard.

P. Ş. Năsturel

TATIANA IOANNOU-YANNARA. Ellinikes klostines sinteseis. Dantelles. Athènes, 1986, 261 pp., 210 photographies et dessins, bibliographie, index, les éditions Mélissa.

Il s'agit du premier volume d'une série de trois consacrés aux dentelles grecques, ou, selon l'expression utilisée par l'auteur, aux "compositions grecques en fils". Dans les deux volumes qui vont suivre seront présentées les dentelles travaillées au fuseau et ensuite au crochet. Le présent volume est un joli album avec de superbes photographies; il comprend une préface, une introduction, sept chapitres et une post-face.

L'auteur présente et commente les dentelles exécutées sur les doigts à l'aide de la navette, de l'aiguille, ou tissées au métier; il les divise en sept catégories, avec leurs subdivisions, selon la technique utilisée et décrit leur évolution dans le temps. Les franges, tantôt provenant de l'étoffe effilée elle-même, tantôt résultant de la forme de la passementerie ou de la dentelle, les macramés, les filets enrichis de broderies, les dentelles tissées au métier, les fils-tirés et les points en l'air, les fameuses reticelles des îles grecques, les points grec et chypriote - constituent tout autant de problèmes évoqués. On donne les noms vernaculaires, on les accompagne de photographies et de dessins, prouvant ainsi la grande variété des 'compositions en fils' grecques qui enrichissent les musées et les collections privées. - Présenter et commenter les dentelles grecques d'une manière didactique n'est pas le seul but de ce livre; l'auteur veut aussi montrer les relations des dentelles contemporaines avec celles du passé lointain de la Méditerranée orientale; elle puise ses informations dans la littérature grecque ancienne et médiévale, dans l'art classique et encore de la haute antiquité et dans l'iconographie byzantine. De ce point de vue les commentaires de Lila de Tsaves, spécialiste des textiles anciens, contribuent considérablement à l'intérêt du livre, basé sur une vraie documentation.

Glykeria Méliidou-Kephala

GHEORGHE IORDACHE. Ocupaţii tradiţionale pe teritoriul României. Studiu etnologic. Ier volume, Craiova, 1985, 344 pp., les éditions Scrisul Românesc.

L'auteur avait déjà publié un volume dans la même édition (Unitate şi diversitate socio-etnografică. Craiova, 1977) qui, de même que le présent volume, met en valeur sa solide formation scientifique et sa double préoccupation historique et ethnologique. Le thème du présent livre porte sur les occupations traditionnelles en Roumanie. On remarque avec plaisir qu'il ne se contente pas de citer les résultats des recherches faites par d'autres, mais qu'il utilise largement les données de ses propres recherches, particulièrement riches. Sur des sujets classiques, tels que les communautés paysannes roumaines, les systèmes agricoles, la technologie agricole, les plantes textiles et leur travail jusqu'à l'obtention des tissus, la viticulture et l'arboriculture, on apprend toute une série d'informations inédites. On ne saurait que féliciter l'auteur, même si on ne peut pas être toujours d'accord avec lui en ce qui concerne les grandes étapes du développement de l'agriculture par exemple.

P. H. St.

CHARIS KATAKI. I tris taftotites tis ellinikis oikogenias (Les trois identités de la famille grecque). Athènes, 1984, 209 pp., les éditions Kedros.

Ce livre de psychologie sociale intéresse également l'anthropologue et le sociologue, soucieux de comprendre la famille grecque et son évolution. En Grèce, la famille et ses rapports intrafamiliaux ont un rôle fondamental dans la construction du caractère national. Et aujourd'hui, où tout change et où la société grecque est à la recherche d'un nouveau modèle de famille, l'ancien et le moderne s'interpénètrent. Mais pourquoi ce bouleversement en Grèce plus qu'ailleurs en Europe? Il a fallu 150 ans à l'Europe occidentale pour passer du mode de vie rural à l'ère post-industrielle, mais c'est en trois décénies seulement que la Grèce a franchi ces étapes. L'auteur centre son analyse autour de trois identités de la famille grecque et du rôle des différents membres de la famille nucléaire. Partant des contradictions où se debattent les jeunes, elle souhaite que son livre conduise à une meilleure connaissance de soi, de manière à contribuer à l'équilibre entre personnalité et groupe environnant. Elle observe en effet que dans l'effort collectif, pourtant valorisé, les jeunes font preuve d'une tendance à agir seuls, comme s'ils étaient à la recherche quasi désespérée de leur autonomisation, sans toutefois pouvoir remettre en cause le groupe (la famille) d'où provient l'essentiel de leur cadre affectif. La réalité grecque oscille en permanence entre l'instabilité et la stabilité. La première est due aux mouvements de populations consécutifs aux guerres, aux migrations, à la diaspora, à l'activité maritime; la seconde fait référence constante aux liens familiaux. En rompant ses liens avec la 'stabilité', la nouvelle génération provoque un bouleversement du à la privation de tout point de référence, et l'on comprend dès lors l'importance accordée à ce qui relève du hasard et de la destinée, "tycheo" et "tychero", deux termes qui structurent le discours des Grecs modernes.

L'auteur analyse ce qu'elle appelle l'oikothéorie (oikos=maison + théorie), autrement dit l'idéologie familiale ou la conception de la famille. En grec, le mot idéologie renvoie plutôt au domaine politique; pour éviter toute confusion, l'auteur - et elle s'en explique - a forgé le mot oikotheoria. - Lorsqu'on pose la question "pourquoi se marie-t-on?", la réponse diffère selon les milieux auxquels on a affaire. Dans les familles traditionnelles on répond, "c'est la destinée de l'homme; dans les familles bourgeoises, "pour faire des enfants"; ches les jeunes couples modernes ("morphogenesis=genèse d'une nouvelle forme), "pour créer une bonne relation fondée sur l'égalité, la franchise et la compréhension". Dans le premier cas, la route est tracée dès le début; personne ne met en doute personne, le choix est imposé de l'extérieur, l'offre se fait sans y penser parce que la gratification est assurée. Par contre, dans le deuxième cas, la vocation précise du mariage, l'enfant, met en marche une série de problèmes psychologiques dus au mécanisme selon lequel lorsqu'un personne s'accroche psychologiquement à une autre, elle l'éfface obligatoirement comme personnalité, telle la mère accrochée à son enfant. Ce type de famille, dû au changement des modes de production et notamment à l'élimination du rôle productif de la femme, conduit à l'état morbide du type de famille bourgeoise dont le modèle s'est développé dans les années cinquante. En ce qui concerne le nouveau type de famille centrée autour de la relation elle-même, on observe que les gens savent ce qu'ils ne veulent pas faire, mais ne savent pas ce qu'ils veulent faire exactement. Le choix du conjoint se fait à partir de caractéristiques vagues: questions de goût, d'idées, d'intérêts. Le but final de la famille devient la survie psychologique. Au cours de la mutation apparaissent toutes sortes de mécanismes pénibles pour les agents sociaux.

La famille traditionnelle appartient à une société qui a des exigences précises à l'égard de ses membres: l'enfant sait ce qu'il veut et ce que les autres lui demandent. Le doute, l'incertitude, n'existent pas plus dans son language que dans son comportement. L'apprentissage de l'idéologie se fait immédiatement et continuellement par l'observation des autres, sans qu'il soit nécessaire de donner des directives orales. En revanche, dans la famille bourgeoise, les parents investissent toutes leurs

ambitions sur l'enfant, lui renvoyant une image fictive de héros, caractérisé par le succès et la distinction. Mais l'intégration des ambitions personnelles suppose la liberté d'action et d'initiative, choses dont les parents privent leurs enfants par leur dirigisme. Ce mécanisme conduit l'enfant à rechercher des buts précaires, individuels, qui ne le satisfont jamais et souvent le conduisent à fuir la réalité (isolement, drogue).

Selon Charis Kataki le problème de la condition féminine, tout ce qui concerne le changement du rôle de la femme dans la famille et la vie sociale en général, est le préalable à toute compréhension des changements intervenus dans les relations intra-familiales. A mon avis, on doit ajouter d'autres raisons, sur lesquelles je reviendrai plus loin. De la famille traditionnelle, dans laquelle, en tant que membre productif la femme se donnait sans se plaindre parce qu'elle savait que sa gratification viendrait tôt ou tard, son identité se caractérisait par l'offrande et la force, elle est passée à la famille nucléaire, hors la production; accrochée à son enfant, elle investissait sur lui toutes ses ambitions, non sans douter de la gratification. La jeune femme d'aujourd'hui, fait preuve d'une ambivalence profonde. En toute chose elle sait et elle ne sait pas tout à la fois, dans la mesure où elle ne sait même pas qui elle est. Elle est toujours en désaccord avec sa mère et avec son père, avec lesquels elle n'a jamais eu de vraie communication. Elle ne fait pas confiance au compagnon qui va la dominer, tout comme les enfants d'ailleurs; la seule solution est de s'en tenir à elle-même (émancipation professionnelle, activité sociale); elle se défie des relations humaines; elle a peur des liens; elle se trouve dans une impasse dont elle pourra peut-être sortir grâce à l'autocritique.

L'auteur déclare dès le début son manque de connaissances en ce qui concerne la question masculine. Ce qui est remarquable c'est que dans les trois oikothéories, l'homme se caractérise par son activité sociale. Ainsi, dans le cadre de la vie traditionnelle les conditions socio-économiques de la société rurale ne menaçaient guère son image de soi. Mais les mutations de la vie dans la société moderne, les conditions impersonnelles de travail, ne lui donnent pas l'occasion de combiner créativité, estime de soi et besoin de contacts humains. Plus sa productivité dans le cadre social augmente, plus il perd de terrain dans la famille. On aboutit alors au cas extrême de la solitude absolue de l'homme, éventuellement même de la mort prématurée dès l'ouverture du droit à la retraite. Son pouvoir manifeste couvre son impuissance.

L'auteur conclut en traitant du problème de la communication humaine. Elle prétend que les membres de la famille ne peuvent pas communiquer dans la mesure où chaque génération absorbe des éléments d'idéologie familiale contradictoires. Si bien que les ambitions personnelles vont à l'encontre des ambitions familiales; les valeurs qui déterminent l'identité (vrai/souhaitable) ne coïncident pas plus que ne coïncident les rôles sociaux: homme/femme d'une part, compagnon/parent/enfant de l'autre. Ainsi l'auteur parcourt tous les cas de figure depuis la communauté traditionnelle aux multiples liens d'intégration jusqu'à l'homme solitaire dans une société atomisée. Toutefois l'homme pressent intuitivement que la recherche de l'identité peut et doit passer par le niveau des expériences affectives plutôt que par les injonctions de la raison.

*

Remarques. L'ouvrage de Charis Kataki contient nombre de réflexions d'une grande finesse sur l'identité personnelle et familiale. N'étant pas psychologue sociale, je ne saurais m'aventurer à critiquer les methodes utilisées par l'auteur. Toutefois, il me semble qu'elle aurait pu approfondir certains aspects psychologiques ou même psychanalytiques de son objet d'étude. Ainsi, elle considère certes comme crucial le rôle de la mère, mais elle dit peu de choses sur la relation mère/enfant, sinon que les rôles de la mère, du fils ou de la fille sont prescrits. Pourtant, le fait par exemple que le garçon soit désiré et que la fille ne le soit pas (p. 158) relègue cette dernière à une place dévalorisée dans la société tant traditionnelle que moderne; cela se traduit par sa soumission aux attitudes qu'on attend d'elle. "Au moment où elle se sent abandonnée, une femme se réfugie auprès de son image pour ne pas disparaître" (Isabelle Taubes, "Le sexe caché des femmes", dans Psychologies, n° 33, Paris, 1986). De même, la coutume de sévrer brusquement les filles (p. 124) et progressivement les garçons entraîne l'ambivalence affective de la fille qui ne parvient pas à choisir entre le don de soi et l'indépendance, l'amour et la haine (Melany Klein, Joan Rivière, "Lamour et la haine", P.B.P., Paris, 1984). - Sur un plan plus anthropologique, rappelons aussi que dans la société traditionnelle, les mécanismes psychologiques étaient protégés; les tabous étaient intégrés dans des institutions; des coutumes, des rituels qui protégeaient l'opprimé de la mélancolie, du sentiment de la privation de la mère, du compagnon, de l'ami, etc., alors que dans la société moderne l'homme est nu face aux épreuves affectives (Gregory Bateson, "Toward a theory of schizophrenia", Behavioral science, I, 1956). - En ce qui concerne le problème de la communication, il me semble qu'il commence, au niveau de la personne, par l'opposition entre le moi et le surmoi; dans la société moderne, le surmoi contient encore tout ce que lui ont légué les générations précédentes, ce qui provoque une scission de la personnalité, scission qui conduit à la 'non-communication' (contraste entre le vrai et le souhaitable) (J. Laplanche, J.B. Pontalis, "Vocabulaire de la psychanalyse", P.U.F., Paris, 1973). Notons encore que les exemples choisis par l'auteur pour illustrer la vie traditionnelle (chansons, coutumes, p.125) ne sont pas toujours représentatifs de l'ensemble de l'espace grec; il aurait été souhaitable de préciser le lieu de provenance de chaque cas particulier de manière à éviter inexactitudes et généralisations. Mais, dans son ensemble, le livre donne une vue stimulante de la réalité grecque et engage à continuer l'effort commencé par l'auteur.

Photini Tsibiridou

MIRJANA MALUCKOV. Rumuni u Banatu. Novi Sad, 1985, 318 pp, 185 ill.; publié dans la série de monographies éditées par le Musée de la Voïvodina.

A l'extérieur des frontières de la Roumanie actuelle, vivent en Jougoslavie deux groupes roumains importants numériquement; celui du Banat qui est plus récent, et celui du Timoc (dont une partie vit en Bulgarie, la région étant installée sur la frontière même qui sépare les deux pays), dont l'installation semble remonter à l'antiquité. Mirjana Maluckov est un excellent connaisseur de la région et de la littérature scientifique serbo-croate ou roumaine portant sur les Roumains du Banat. Elle publie ici une monographie ample et complexe qui présente la plupart des chapitres habituels aux ethnologues ou aux sociologues: après l'analyse du cadre géographique et de la littérature qui décrit la population locale, on présente l'architecture, l'économie, les costumes, le tissage et la broderie, l'organisation de la famille surtout en ce qui concerne les coutumes (depuis la naissance et jusqu'à la mort), enfin les coutumes du calendrier. Dans la conclusion, l'auteur affirme qu'elle n'a pas cherché à établir ce qui est proprement roumain, mais tout simplement ce qui leur est typique. L'ouvrage est riche en informations inédites, l'objectivité du propos évidente.

P. H. Stahl

JAN MJARTAN. Ludove rybarstvi na Slovensku. Bratislava, 1984, 378 pp. Klenotnica Slovenskej Ludovej Kultury, vol. 14. Bibliographie, glossaire, résumé allemand.

Par ses études sur l'architecture et les occupations traditionnelles, Jan Mjartan est devenu l'un des auteurs classiques pour la connaissance de la Slovaquie. A sa riche activité il ajoute ici un épais volume sur la pêche traditionnelle de la Slovaquie, domaine sur lequel les études sont plutôt rares, malgré leur intérêt. En parcourant les pages du volume, on se rend compte des similitudes si nombreuses qui rapprochent les techniques de pêche dans des régions lointaines les unes des autres. Tels ou tels noms ou techniques sont communs aux pays slaves mais se retrouvent aussi ailleurs. L'observation (comme dans les autres ouvrages signés par le même auteur) est systématique, minutieuse. L'auteur essaie aussi de remonter le cours du temps en utilisant les informations archéologiques et ses conclusions sur la survivance de certaines techniques sont souvent surprenantes.

P. H. St.

MONUMENTET. Revue publiée par le Ministria e arsimit dhe e kultures, à Tirana.

Le vol. 2/1984. Ce volume de la revue albanaise des monuments historiques présente dans une forme typographique remarquable toute une série d'études intéressantes. Je signale ceux qui sont les plus proches des lecteurs de cette revue (Etudes et Documents Balkaniques ...). Une solide étude signée par Emin Riza porte sur une habitation de Gjirokaster, typique pour l'art balkanique mais ayant en même temps des traits spécifiques albanais; l'auteur met en lumière le fait qu'elle s'éloigne à certains égards de l'évolution typique verticale de l'habitation de cette ville. - Isuf Sukaj et Hajredin Isufi analysent plusieurs auberges des villes de Durrës et de Kavaje, auberges nécessaires pour répondre à la circulation des personnes et des marchandises; on connaît à la fin du 19e siècle 9 auberges dans la préfecture de Durres et 12 dans celle de Kavaje. Les auteurs reconstituent l'aspect originaire de ces auberges et ajoutent ainsi un nouveau chapitre au problème des vieilles auberges balkaniques. - On ne saurait ignorer l'article signé par Apollon Baçe, même s'il concerne une période lointaine, l'antiquité classique. C'est l'architecture cultuelle qui retient ici son attention; afin de situer les monuments typiques pour son pays, l'auteur observe un ensemble territorial bien plus vaste. Une large connaissance de la littérature historique ou de celle de l'histoire de l'art lui permettent de présenter une étude d'un évident intérêt.

Le vol. 1/1986 débute par l'article dense et bienvenu signé par Sotir Kosta, portant sur les vingt années d'activité pour la protection et la restauration des monuments de l'Albanie; on retrace l'historique de son organisation, de ses activités pratiques, des recherches scientifiques et des publications. - Emin Riza décrit avec la maîtrise qui caractérise ses publications, le cas particulier d'une maison seigneuriale de la ville de Vlora: "les habitations de cette couche de la population ne constituaient pas tout simplement un logement pour la famille, on y déployait aussi une importante activité puisque les institutions d'Etat étaient peu nombreuses" (p. 91). L'ensemble comprend deux parties construites, une réservée à la famille, l'autre aux amis, plus petite que la première. Il s'agit en fait d'un ensemble remarquable, accompagné par des koulas. Un deuxième exemple du même type situé dans la ville de Bérat et composé de la même manière, a des dimensions plus réduites. L'auteur conclut que cette organisation devait être commune par le passé. - Faik Alimehmeti identifie les traits caractéristiques de l'habitation rurale des alentours de Tirana dans les premières années après la libération nationale (1945-1960); son étude facilite la compréhension du processus qui, en partant des maisons caractéristiques du passé, arrive à celles contemporaines voulues et construites par des paysans, pour arriver à celles dont les plans sont faits par des architectes qui s'inspirent des traditions locales.

P. H. St.

N. K. MOUTSOPOULOS. To vizantino kastro tis Zichnas. Symvoli stin meleti enos vyzantinou ochyrou ikismou stin periochi tou Strymona (Le kastron byzantin de Zichna. Contribution à l'étude d'une agglomération fortifiée de la région de Strymon). Tiré à part de Epistimoniki Epetiris tis Polytechnikis Scholis. Section Architectes de l'Université de Thessalonique, tome X, 1986, pp. 161-338.

Cet article de revue est bel et bien une véritable monographie de la place forte byzantine de Zichna (Macédoine grecque). Il nous la fait mieux connaître aussi bien à l'époque byzantine qu'ottomane, et même parfois à l'époque moderne. Le bref résumé français de moins de deux pages, porte un titre plus ramassé que le travail proprement dit: "L'agglomération byzantine fortifiée de Zichna". Les spécialistes de l'histoire de la Macédoine - qu'ils soient byzantinistes ou ottomanisants - trouveront là une ample moisson d'informations des plus variées. L'archéologie, la topographie, les archives, mais aussi des témoignages oculaires anciens et modernes (dont ceux des paysans locaux) ont collaboré à l'édification de cette monumentale évocation du passé d'une ville byzantine qui fut aussi le siège d'un évêché. Son renfort de cinquante illustrations (photographies, plans relevés, reconstitutions, cartes) représente également une notable contribution. A noter que même la linguistique balkanique trouvera à glaner quelque chose à travers ces pages de dense érudition où l'onomastique mais aussi la toponymie locales n'ont pas été négligées. L'ouvrage du professeur Moutsopoulos se recommande aussi comme un guide méthodologique car il est appelé certainement à rendre de grands services en inspirant d'autres travaux portant sur l'histoire des villes du Sud-Est européen.

P. Ş. Nàsturel

MUZEUL SATULUI ŞI DE ARTA POPULARA. Vol. 5-6, Bucarest, 1985, 591 pp.

Ce volume, publié dans la série de publications du Musée du Village et d'Art populaire de Bucarest, est dédié à Gheorghe Focşa, membre de l'une des équipes ayant travaillé à la fondation du Musée, et plus tard directeur de la même institution. Inauguré en 1936 (voir aussi la publication festive sortie par le Musée en 1986, "Repertoriul monumentelor de arhitecturà popularà"), le Musée publie des volumes comprenant des études signées par ses collaborateurs, par des personnes étrangères au Musée aussi. L'actuel volume (paru par les soins de Jana Negoiţà) comprend 43 articles, dont quelques-uns écrits pour une session scientifique organisée par le Musée. Les articles, dont une bonne partie ont un réel intérêt scientifique, portent sur les sujets les plus divers: les fonctions et les perspectives du musée, l'architecture rustique, l'habitat, des présentations de villages, l'agriculture traditionnelle, la démographie, l'art populaire, les vêtements, la peinture religieuse, la fête paysanne, la littérature orale, les coutumes, l'art du bois et celui de la poterie, les instruments musicaux. Un volume utile, témoignage de la riche activité du Musée.

P. H. St.

NARODNA UMJETNOST. Vol. 23, Zagreb, 1986, 203 pp.

Le plus récent numéro de cette revue (publiée par l'Institut za narodnu umjetnost de Zagreb) comprend trois articles consacrés au carnaval en Croatie et un quatrième consacré au mariage: chacun

est accompagné par un court résumé anglais. Divna Zečević - Poukom protiv poklada u pučkim književnim tekstovima hrvatskih kalendara (Sermons against the Carnival in popular litterary texts of croatian calendars); Ivan Loziva - Poklade u zborniku za narodni život običaje Južnih Slovena i suvremeni karneval u Hrvatskoi (The Carnival in Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena and the contemporary carnival in Croatia); Zorica Rajković - Pokladni običaji u loborskom kraju (Carneval customs in the Lobor region); Nives Ritig-Beljak - Slučaj svadbe (The case of Resnik wedding). Enfin, une présentation collective concernant l'atlas ethnologique de la Jougoslavie et une riche rubrique de compte-rendus concluent le volume.

P. H. St.

ELENA SECOŞAN, PAUL PETRESCU. Portul popular de sàrbàtoare din România. Bucarest, 1984, 195 pp., 246 pages illustrées comprenant 626 photographies, 1 carte, bibliographie, glossaire, publié par les éditions Meridiane.

Cet ouvrage sur les costumes populaires de fête en Roumanie me semble le plus complet cu genre. Il présente à la fois des descriptions minutieuses et de très belles images d'une grande variété de costumes spécifiques locaux. Les costumes des minorités ethniques n'ons pas été publiés; ils figurent dans l'ouvrage selon leur implantation territoriale: Hongrois, Seklers, Saxons en Transylvanie, - Houtzoules, Csangos en Moldavie, - Aroumains, Tatares, Lipovanes, Turcs en Dobroudja, - Souabes, Serbes en Banat.

Les auteurs ont choisi un premier découpage géographique correspondant aux grandes provinces historiques, subdivisées en petites régions caractéristiques homogènes. Un glossaire des noms vernaculaires des pièces composant les costumes a été dressé pour chacune des zones ethnographiques représentées. Un résumé en anglais et en français permet aux lecteurs ne lisant pas le roumain de comprendre l'essentiel de cette intéressante étude.

La diversité des costumes des populations roumaines qui représentent 89% de la population totale du pays, est grande mais elle n'a pas effacé les principaux traits unitaires de leur ensemble structural. Dans la première partie de l'ouvrage - que les auteurs nomment "Introduction", on trouve les idées essentielles sur l'origine, l'évolution et les phénomènes de mode qui, au cours des siècles, ont façonné et transformé les costumes populaires. Les fonctions de différenciation (âge, sexe, statut social, état civil) de certaines pièces de base ont été bien observées. L'esthétique qui se dégage de l'ensemble des costumes témoigne de la mesure, de l'équilibre et de l'harmonie des formes et des couleurs dominantes. Il existe une relation étroite entre les formes des pièces de 'dessus' et les emplacements ornés de broderies des pièces de 'dessous' (chemises et jupons, pour le costume féminin). Parmi les motifs décoratifs autochtones étudiés, le soleil et la représentation stylisée des personnages humains ont retenu plus particulièrement l'attention des auteurs. - La deuxième partie est consacrée aux descriptions typologiques des costumes des hommes, des femmes et des pièces communes aux deux. Viennent ensuite les reproductions des photographies provenant en grande partie des enquêtes de terrain et aussi des collections des musées ethnographiques de Roumanie. Ces documents sont suivis des fiches analytiques des costumes présentés.

Ce bel ouvrage, abondamment documenté, intéresse à la fois les spécialistes du vêtement et les 'amoureux' de la Roumanie.

Denise Pop

EUSTACHE P. SOROCOS. La morphologie sociale du Pirée à travers son évolution. Athènes, 1985, 275 pp., 52 cartes et graphiques, publié par le Centre National des Recherches Sociales.

Un solide ouvrage qui porte sur l'un des quartiers urbains de la ville d'Athènes ayant eu un spectaculaire développement: "Il s'agit d'étudier l'évolution d'une ville organisée, qui fut intégrée progressivement à un ensemble urbain" (p. 15). Etude de géographie humaine, la notion d'espace devient normalement l'une des plus importantes traitées dans le livre, mais l'étude tient compte aussi du fait qu'il s'agit d'un espace social. Après une préface où l'auteur définit la manière dont il conçoit son étude, sont décrits tour à tour l'évolution de Pirée aux 19e et 20 siècles au point de vue de la demographie et de l'extension spatiale. La période la plus récente est analysée sous un angle plus complexe car les professions, les logements, y trouvent une place dans l'analyse. En conclusion, on perçoit la manière dont Le Pirée et Athènes arrivent à former ensemble le "Grand-Athènes", soumis à la pression de l'importante migration de la population rurale. De nombreuses cartes permettent de suivre graphiquement l'évolution décrite dans le texte et rendent l'étude suggestive.

P. H. St.

STUDIA FOLKLORISTIKA ET ETHNOGRAPHICA.

La collection de la chaire d'ethnologie de l'Université Lajos Kossuth de Debrecen, sous la direction du professeur Zoltan Ujvary, continue la publication d'une série de riches monographies sur la Hongrie, monographies qui se sont imposées par leur caractère sérieux et systématique. Le nr. 15) signé par Kõrneyne Gaal Edit présente toute une série de manuscrits et de dessins datant de la première guerre mondiale. 16) Petercsak Tivadar étudie les coutumes du calendrier à Filkehaza, suivies de coutumes en relation avec la vie économique et enfin celles rattachées au cycle de la vie humaine. 17) Viga Gyula décrit les travaux en pierre dans un village de la montagne Bükk; les carrières d'où est extraite la pierre, les monuments funéraires (qui semblent être la partie la plus intéressante), les portes cochères, les maisons, les églises; quelques abris creusés dans le roc complètent l'ensemble. 18) Kapros Marta présente les pratiques et les croyances en relation avec la naissance dans une région située près de la rivière Ipoly; une présentation riche en détails est suivie par une bibliographie de caractère général sur cette question en Hongrie. 19) T. Bereczki Ibolya étudie l'alimentation dans le département de Szolnok; les descriptions sont accompagnées par des cartes qui marquent les différences à l'intérieur de la région. 20) Felhõsne Csiszar Sarolta analyse les coutumes en relation avec la mort à Bereg; le texte est riche, intéressant.

Les études, écrites en hongrois, sont accompagnées par des résumés allemands.

P. H. St.

VASILE TEGA. American, English and French Travellers on the Vlachs (19th-20th century). A Bibliography followed by a subject and a place-name index. Paris, 1986, 81 pp. Sociétés Européennes, vol. 2, collection publiée par P. H. Stahl.

L'auteur de ce petit volume, on le retiendra, à collaboré à la bibliographie sur les Aroumains publiée par l'Institut roumain de Freiburg in Br. Aroumain d'origine, Vasile Tega est un spécialiste averti de l'histoire séculaire et de la vie quotidienne de ses propres compatriotes, à travers les récits, narrations et souvenirs laissés par les voyageurs occidentaux. Il a déjà publié là-dessus plusieurs travaux aussi utiles qu'intéressants. La présente bibliographie repose sur le dépouillement systématique d'une bonne centaine de titres, dont les index, en anglais et en français, rendent d'autant plus rapide et commode la consultation, que les pages des volumes concernés par

telle ou telle rubrique y sont notées soigneusement, ce qui représente un gain de temps appréciable pour les enquêtes auxquelles se livreront d'autres chercheurs.

Paul H. Stahl signe la préface de ce cahier; il y rappelle à juste titre que "dans le réveil des minorités qui se manifeste partout en Europe, /les Aroumains/ demandent avec insistance la sauvegarde de leur langue, de leur identité ethnique, tout en étant des citoyens respectueux des pays qu'ils habitent, car ils n'expriment aucune ambition politique". C'est là le même esprit que celui qui anime l'Avant-propos de la Bibliographie macédo-roumaine publiée à Freiburg in Br. (voir plus haut dans cette même revue).

P. Ş. Năsturel

VLADIMIR TREBICI, ION GHINOIU. Demografie şi etnografie. Bucarest, 1986, 325 pp. Editura Ştiinţifică şi Pedagogică.

Les deux auteurs (le premier est démographe, le deuxième est formé par la géographie humaine et l'ethnologie) publient un ouvrage dont le titre peut surprendre, "démographie et ethnographie". Justifiant leur démarche dont l'intérêt est incontestable, ils expliquent dans la préface ce choix et cette orientation: "...la population a été depuis toujours un domaine étudié par plusieurs disciplines" (p. 7); la fertilité par exemple "est déterminée par une série de facteurs extradémographiques, en commençant par ceux génétiques pour arriver à ceux culturels" (p. 8); les phénomènes biologiques "ont un double caractère, biologique et social" (p. 9). Enfin, "pour expliquer les aspects démographiques contemporains, la collaboration de la sociologie et de l'économie devient indispensable. Et pour expliquer les tendances ayant une longue durée, la démographie doit s'adresser à l'histoire, à l'anthropologie physique et culturelle, à l'ethnographie, au folklore" (p. 9).

L'ouvrage est didisé par la suite en deux parties solidement construites et qui pourraient figurer chacune comme une oeuvre indépendante. La première est la présentation démographique de la population de la Roumanie et de son évolution en mettant en lumière l'évolution de la nuptialité, du nombre de la population, sa division en urbaine et rurale (cette dernière étant en fait le principal objet de l'étude (afin de correspondre avec la définition de l'ethnologie comme 'science de la culture populaire), la moralité. - Dans la deuxième partie, après avoir analysé la manière dont la tradition populaire roumaine classe et divise le temps, on présente la naissance, le mariage et la composition de la famille, et enfin la mort. Un dernier chapitre qui, à première vue semble être sans rapports avec la démographie, est quand même mis en relation avec cette dernière, et traite de la maison, du village, du cimetière. On doit ajouter aux mérites de l'auteur l'inclusion dans son texte de nombreuses données inédites.

P. H. St.

VALENTIN STEPANOVIC ZELENCUK. Moldavskji Nacionalnji Kostiom. Moldavian National Costume. Kisinev, 1985, 143 pp., les éditions Timpul.

Qu'est-ce que c'est un costume national? C'est à cette question qu'essaie de répondre dès le début de son livre l'auteur: "By this we usually understand a complex of traditional peasants' clothes formed through the late feudal and transition capitalist periods, when peasants' household production was in progress, folk art and peasants' clothes acquired permanent shape" (p. 8). En accord avec sa définition, l'auteur commence par décrire les éléments des cotumes locaux anciens tels qu'ils apparaissent dans les documents graphiques du passé, concernant surtout les seigneurs et les princes. Les habitants des villes apparaissent aussi et on voit leurs costumes traverser le moyen âge. Enfin, dans la deuxième partie de son ouvrage, intitulée "Traditional Peasants' Dress", on trouve la description habituelle des costumes paysans, cette fois-ci ceux de la République Socialiste Soviétique de Moldavie. Le texte, comme pour la première partie, est basé sur une large documentation. Les techniques, la coupe, le décor, la terminologie utilisée par la population locale 'moldave' (roumaine) sont tout à tour évoqués. Le texte est dense, clair, intéressant et il va jusqu'à l'analyse de l'utilisation des vêtements traditionnels par les équipes de danse contemporaines.

P. H. St.

MARIANNE MESNIL (texte réunis et présentés par). Ethnologies d'Europe et d'ailleurs. Numéro spécial de la revue Civilisations, vol. XXXVI, 1986, 499 pp., avec une préface de Luc de Heusch.

La première partie du volume est le résultat d'un dialogue anthropologique sur la "sagesse des femmes" entre l'Europe Occidentale et Orientale d'un côté, l'Afrique et l'Amérique de l'autre (Bruxelles, juin 1986). Les divers essais explorent l'univers magico-religieux qui entoure la sage-femme comme ritualiste de la naissance et comme support psychologique et symbolique de l'accouchée et du nouveau-né (Luc de Heusch, dans la préface).

Les deux démarches concernant l'Europe Occidentale sont basées sur une sérieuse documentation historique. R. Gelis propose une interprétation des rites qui accompagnent l'enfantement comme acte social-culturel, à travers l'époque moderne (XVIe-XIXe siècles); le statut social de la femme, le rôle et le profil de la sage-femme correspondent à la conscience de la vie dans l'univers mental de l'époque et évoluent en conséquence. - En analysant les accusations portées à l'encontre des sage-femmes dans les procès de sorcellerie, M. Court présente les ingrédients dont on faisait usage au Moyen Age et pendant la Renaissance pour provoquer un avortement, faciliter les accouchements ou soigner certains troubles spécifiques féminins; il attire l'attention sur les survivances d'un archaïque chamanisme occidental. - La pluralité des significations du nom de la sage-femme est commune aux pays de l'Europe Orientale. Le mot désigne d'habitude une vieille femme qui a parachevé le cycle de la fertilité et qui préside à un accouchement. Le bulgare "baba" signifie en plus grande mère, belle-mère (de l'homme) et sorcière (A. Popova). Le nom de "bababoszorkany" est une figure de marge dans la société villageosie hongroise, une sorcière d'une identité agressive dont le savoir est acquis par des pratiques-limite (A. M. Losonczy). En serbe le nom "babice" désigne à la fois la sage-femme et les esprits du mal qui menacent le nouveau-né. C'est la sage-femme qui prend soin du faible équilibre de cette période; c'est elle aussi qui préside aux rituels de l'enterrement. - Isabelle de Runz propose un intéressant parallèle entre les rites serbes de la naissance et de la mort, dont la symétrie est pleine de significations. Le roumain "moaşă" renvoie à l'autre monde, car il désigne également un ancêtre (Claude Karnoouh). - Les connotations du mot relevent qu'il s'agit d'un personnage peu ordinaire qui assume principalement un rôle rituel. De nos jours, la sage-femme devient plutôt une accoucheuse. L'enquête signée par Yvonne de Sike revèle les mutations que le statut et le rôle de la sage-femme ont subi dans la société villageoise grecque d'aujourd'hui.

Si en Europe les coutumes de la naissance gardent encore des survivances des anciens rites de passage et le chercheur doit souvent reconstituer les faits, dans les sociétés africaines et certaine sociétés de l'Amérique on les trouve encore pleinement vivants et les études signées par J. B. Seguardo, P. Jespers, M. Depoltere, V. Baeke, A. M. Losonczy le prouvent. Pour ces sociétés, dont les mythes, les

rites et les coutumes jouent un rôle substantiel dans la conscience des gens, l'impact de la tradition risque souvent de désavantager la médecine moderne. La conclusion de l'enquête développée par J. Pisani dans le cercle de Diré (Mali) est qu'il faut adapter les méthodes de la médecine moderne aux traditions locales afin qu'elle puise s'imposer peu-à-peu.

Dans la seconde partie du volume on s'arrête sur les recherches concernant l'ethnomusicologie et le rapport maladie/remède. L'article d'Anne Caufriez sur l'épopée chantée des villages portugais examine les romances et les balades comme expression et pratique collective dans le système communautaire. Chaque démarche sur le rapport maladie/remède confère une autre perspective au problème. - L'essai de Marianne Mesnil a comme point de départ les traditions roumaines et bulgares sur le complexe mythico-rituel construit autour des "herbes des voleurs" et suggère la correspondance qui se dessine entre les plantes, les maladies et la météorologie; une 'logique calendaire' où l'appelation des maladies correspond à celle des saints. - L'analyse des nomenclatures locales de quelques plantes associées aux rites de la cueillette, conduite par R. Zeebroek, affirme que l'opération de classement des plantes médicinales dans la pensée traditionnelle est spécifique pour le savoir empirique et pour la logique symbolique. Les plantes associées à la Saint Jean d'été constituent un exemple. - Dans les maladies psycho-somatiques l'intervention du guérisseur était fréquemment un succès réel, la confiance accordée au guérisseur fonctionnant d'une manière positive. Le rôle du remède-homme dans la relation médecin - guérisseur-malade a été le sujet de l'enquête de P. de Vinck (en Puisaye-France). L'importance que le remède-homme avait dans la médecine traditionnelle explique le succès des magnétiseurs d'aujourd'hui. - Un intéressant exemple de syncrétisme entre la pratique populaire de guérison et la religion chrétienne nous est proposée par S. Carbonnel dans son essai sur les arbres à clous trouvés à proximité des chapelles. Le langage symbolique est tout autant magique et religieux et on ne peut pas déterminer une frontière nette entre les rituels s'adressant à l'arbre et à la chapelle. - En recentrant son attention sur l'Europe dans cette seconde partie du volume et en vertu de ces exemple, le coordonnateur du volume plaide une nouvelle fois pour une "anthropologie régionale". Le début d'une bibliographie spécialisée des cinq dernières années qui accompagne les travaux, montre en même temps les possibilités et les lacunes.

En plus d'un intéressant dialogue anthropologique et de précieux états de la recherche, le présent numéro de "Civilisations propose avec courage de mettre sur pied une "banque de données" pour une "mémoire orale de l'Europe". Ceci est en même temps nécessaire et possible.

Ileana Gaiță

ROBERTO CELLI. Longevita di una democrazia comunale. Le istituzioni di Bormio dalle origini del comune al dominio napoleonico. Udine, 1984, 172 pp., les Editions Del Bianco, dans la collection de l'Institut d'Histoire de l'Université de Udine, vol. 9.

"Questo volume apre la seconda fase di una serie di ricerche per la storia delle origini del potere popolare o meglio della democrazia..." (p. 3). En fixant ainsi l'objet de son étude, l'auteur le situe en même temps au carrefour de plusieurs disciplines. En effet, si les pages qui suivent concernent l'histoire car il s'agit du passé, les disciplines de la sociologie, de l'ethnologie, du droit, ne peuvent pas ter indifférentes aux résultats d'une paréille démarche. La ville de Bormio et ses trois vallées associées, situées dans les Alpes italiennes, formaient ensemble une petite unité sociale préétatique; la connaissance de l'histoire des institutions locales permet d'observer comment elles passent d'une phase archaïque qui les rapproche de ce qu'ont été ailleurs en Europe les communautés paysannes jusqu'au 19-e siècle, vers une phase où le droit coutumier coexiste avec une organisation de plus en plus complexe et spécialisée. - Afin de situer Bormio et ses vallées, l'auteur commence par présenter de manière systématique le milieu naturel, la flore, la faune, les conditions offertes à l'agriculture, l'élevage, les réserves du sous-sol, les matériaux de construction. On comprend ainsi le tracé des routes et le pourquoi d'un commerce important favorisant la "contada di Bormio". L'histoire événementielle proprement dite paraît à diverses reprises, à chaque fois avec l'intention de nous faire comprendre pourquoi telle ou telle institution à tendance à évoluer, ou pourquoi elle ne change pas. Tout cet ensemble où histoire et conditions naturelles constituent un cadre pour la vie locale, est en même temps un moyen de nous faire comprendre les institutions locales.

La commune de Bormio, relativement petite et différente en ceci des grandes villes italiennes, voit ses institutions garder le long des siècles un caractère traditionnel, où le droit coutumier reste essentiel. La "commune", celle qui règle l'ensemble des activités de la ville et des trois vallées, a des droits étendus; propriétaire du sol, d'installations diverses, d'activités commerciales, de bains thermaux, de pharmacies, de plusieurs hôtels, elle règle les droits de chacun sur la propriété communautaire, en même temps qu'elle touche des droits sur l'ensemble des activités (par exemple la dîme sur les céréales). "Questa presenza dell'elemento comunitario appare naturale in quanto coerente con la natura politica stessa del Comune: una associazione i cui membri si uniscono in vista di un bene generale" (p. 39). "La struttura politica comunitaria, rappresentata concretamente dall'insieme dei 'vicini', a Bormio, lungi dal restare un fenomeno istituzionale formale, investe la vita economica e sociale in misura ampia e profonda" (p. 40). Le 'contado di Bormio' évalue les dimensions de sa population par "feux", comme cela se fait si souvent ailleurs en Europe; ses membres s'appellent "vicini"-voisins; les deux tiers habitent les vallées. C'est à partir du XIIe siècle que ses institutions commencent à être mieux connues et qu'on apprend comment fonctionne la "vicinia"-voisinage, formée par l'ensemble des voisins. En de nombreux points l'organisation locale rappelle d'autres organisations européennes, soit italiennes, soit pyrénéennes ou allemandes, où des "voisins" vivent dans le cadre de "voisinages". L'institution de l'assemblée générale, basée sur la présence du chef de chaque feu, est l'élément commun; souvent, la qualité de représentant d'un feu coïncide avec celle de personne âgée-"anziano". - La propriété agricole, divisée en parcelles et entrée en possession des feux, est limitée en étendue et de loin moins importante que les communaux (pâturages, alpages, forêts) possédés et utilisés de manière communautaire (p. 84). Le rôle des voisins est essentiel: "tutti i componenti la 'universitas', ognuno in rappresentanza della propria famiglia, hanno il diritto insopprimibile ed anche il dovere di partecipare alle decisioni dell'assemblea. E l'assemblea composta da tutti i vicini che discuta et adotta tutte le decisioni...di rilievo concernenti la vita della comunità sia al suo interno che nelle relazioni esterne" (p. 90). Les femmes sont privées de droits politiques; les décisions sont prises à l'unanimité; un doyen-"decano" préside le voisinage et l'assemblée générale des chefs de feux, ou, dans les cas les plus graves, celle de tous les hommes. Plus tard apparaît un "consiglio ristretto"-conséil restreint qui groupe des personnes élues, renouvelées périodiquement et ayant comme charge de résoudre les problèmes courants. Un "canipario" (plus tard trois) s'occupent des problèmes financiers de la communauté.

Des relations denses d'amitié, d'intérêts, de parenté, relient les habitants de la ville avec ceux de la "montagne" (les trois vallées), même si ceux de la ville ont un avis prépondérant dans les vie des institutions. Les factions, qui ont perturbé si souvent la vie des grandes villes-Etat italiennes, ont ici un rôle effacé. L'ensemble des inssitutions citées (auxquelles s'ajoutent plus tard divers fonctionnaires et commissions ayant des charges spéciales) tiennent compte dans leurs décisions de la coutume: "Questo diritto consuetudinario è caratterizzato in linea di massima dalla sua immobilità nella lunga durata" (p. 132). Le droit écrit s'impose à côté de celui coutumier avec la tendance d'accroître son importance. - Le statut de voisin, dans le sens de citoyen, est apprécié et défendu; il est accordé difficilement à un étranger et "solo da un grande consiglio al quale doveva intervenire un uomo per casa" (p. 136).

Ouvrage précieux par sa prudence et par le savoir avec lequel l'auteur avance ses hypothèses et interprète les données du passé, comme aussi par la manière dont les informations sont groupées et analysées, nous permettant de comprendre l'évolution d'une organisation de type archaïque vers une plus moderne, tout en conservant quantité d'aspects issus du droit coutumier. Lz manière dont la présent étude est faite permet d'envisager des comparaisons pertinentes sur le plan européen.

Paul H. Stahl

CRISTINA PAPA. Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria. Perugia, 1985, 323 pp.. Ouvrage publié par l'Istituto per la storia dell'Umbria contemporanea. Testimonianze e materiali, vol. 2. Les éditions Umbra.

L'ouvrage, qui traite du travail et de sa repartion entre les hommes et les femmes, pourrait paraître rebarbatif à première vue. En fait, les descriptions préclsesde telle action ou tel groupe social, alternent avec les détails pleins de vie; les interviews recueillis parmi les paysans de la région egayent la lecture et la rendent succulente. Le texte est le résultat d'une longue et fine étude, où la qualité de l'observation a joué un rôle essentiel, ne laissant échapper aucun détail significatif. Une pareille recherche "si inserisce all'interno di un rinnovato interesse di studio per la parentela e la divisione sessuale del lavoro in aree rurali, rivolte a colmare una lacuna nella tradizione della ricerca demologica nel nostro Paese" (p. 7). Le sujet du livre est d'importance pour une ,province où il y a trente années seulement, 60 % de la population vivait en relation avec l'agriculture.

L'auteur définit dans son introduction les villages et les zones qui ont formé l'objet de sa recherche. Le premier chapitre observe le cycle de la vie familiale; à la place de l'exposé qui, dans la plupart des cas nous présente un moment de la vie de la famille, l'auteur met l'accent sur l'évolution du groupe familial et sur les étapes qu'il traverse. Il essaie d'évaluer "l'articolazione esistente tra il ciclo di vita individuale e il ciclo di vita familiare, cosi da poter rispondere ad alcune domande; se è vero che in uno stesso periodi e in una medesima zona esiste un ventaglio di possibili strutture familiari presenti sia pur con diverse frequenze, a quale momento di vita familaire e individuale ciascuna di esse corrisponde" (p. 25). Les tableaux qui accompagnent l'exposé aident à comprendre la composition diverse des groupes. - Le chapitre suivant traite de la divison sexuelle du travail: on constate qu'il y a "una corrispondenza tra ruoli lavorativi e ruoli familiari...la divisione del lavoro si definisce in relazione alle dimensioni della famiglia, alla sua struttura e alla fase del ciclo familiare attraversata..." (p. 88). "La famiglia mezzadrile umbra rappresenta ancora nel periodo considerato una cellula fondamentale del sistema produttivo..." (p. 89). L'auteur constate que plus le nombre de personnes qui composent une famille est réduit, et plus leur travail est moins spécialisé, chacun devant effectuer une multiplicité de travaux. On apprend aussi l'opinion des paysans eux-mêmes sur ce qui est travail spécifiquement féminin ou masculin; le texte précise aussitôt que ceci aussi est en relation avec divers facteurs (par exemple si le nombre des hommes ou celui des femmes est plus grand dans un groupe).

On insiste par la suite sur ce qui constitue le patrimoine du groupe, son évolution, les relations avec le propriétaire des terres, la manière de diviser les revenus; on observe aussi le sort différent des produits typiques du travail féminin, constatations qui rejoignent celles faites en d'autres régions européennes. - Le troisième chapitre est destiné à l'analyse du même problème de la division sexuelle dui travail, mais limité au secteur de l'élevage bovin, au cycle des blés, aux vignobles; tout ce chapitre abonde en affirmations pertinentes dites par les paysans. C'est peut-être le chapitre le plus attachant, car allégé des commentaires bibliographiques qui, même nécessaires, alourdissent une lecture. Suit un chapitre technique décrivant l'élevage des bovins, la culture des blés et celle de la vigne. La manière de travailler, les outils employés, le moment où on fait les travaux sont décrits minutieusement; dans un appendice du livre, les outils sont définis à tour de rôle, accompagnés systématiquement par des dessins.

Paul H. Stahl

SALVATORE D'ONOFRIO. U Lietu Santu. Un pellegrinaggio sui Nebrodi. Palermo, 1983, 49 pp., 17 photographies en noir et blanc. Publié dans la série Archivio delle tradizioni popolare siciliane, vol. 7.

"Chaque année, le deuxième dimanche du mois de septembre, des centaines de personnes venues des versants occidentaux des montagnes de Nebrodi font le pélerinage du Letto Santo. Ils vont exprimer leurs désirs et faire des voeux devant un simulacre du Christ, venu lui-même à l'endroit où il se trouve actuellement, sur le sommet d'une montagne" (p. 7). Cette introduction permet de placer ce pélerinage dans tout un ensemble de pélerinages du même type qui se déroulent (ou se déroulaient) un peu partout en Europe. L'endroit est choisi de manière surnaturelle, il accomplit des miracles, il est situé sur un sommet. L'auteur distingue les communes concernées par ce pélerinage des communes environnantes, car elles constituent une unité culturelle, dont on perçoit plusieurs traits. Dans son effort de caractériser ces communes, l'auteur groupe des informations caractéristiques concernant la vie locale, les terres, les gens, les travaux. Dans cet ensemble, "il pellegrinaggio lo troviamo al ceno di procesi che lasciano intravedere tanto le ragioni della sua persistenza, quale instituto capace di fornire risposte ad esigenze lasciate insoddisfatte dal modello di sviluppo dominante, tanti i segni della disgregazione, che interessano in qualità e ampiezza le 'fasce di devozionalità' che ancora ad esso fanno ricorso" (pp. 13-14).

Les trois moments constitutifs du pélerinage sont le voeu, le voyage, la fête. Les transformations les plus évidentes sont celles enregistrée sur le plan de la fête (p. 15), "all'interno della quale si rivelano in forma contradittoria tanto i segni della liberazione dai vincoli rituali che nel passato gravavano su ogni atto di consumo..." (p. 15). Trait particulier, le voeu précède le pélerinage, qui est accompli en remerciement pour l'accomplissement du voeu. - On analyse par la suite les objets votifs qui décorent les sanctuaires, leur évolution, les rôles distincts des hommes et des femmes. Le déroulement du voyage à ce moment de l'année apparaît comme typique, car à la

même époque d'autres voyages se déroulent ici ou là, toujours en relation avec un élément sacré. "L'istituto della novena, che prevede la sosta prolungata nel sacro recinto del Santuario con partecipazione alle funzioni religiose proposte dalla Chiesa, da alcuni anni si è notevolmente rafforzato" (p. 35); la présence de petites constructions - abris pour les pélerins - facilite la présence prolongée des gens; chaque commune avait la sienne, ce qui nous rappelle les maisonnettes construites ailleurs auprès des sanctuaires (dans les Balkans par exemple) et appartenant à des lignages venus vénérer les ancêtres. Les gens arrivent le soir qui précède la fête, pratique considérée par l'auteur comme étant "un elemente residuale dell'incubatio, complesso culti magico-divinatorio affermatosi nella Grecia del V sec. a.C. e da li diffusosi in seguito in tutto il bacino del Mediterraneo" (pp. 35-36). On pourrait ajouter aussi que cette pratique, générale d'ailleurs en Europe orientale, est en rapport avec la manière de jadis de situer dans le temps les fêtes; la fête commence toujours la veille, le soir, et finit le soir suivant. L'Eglise elle-même situe ainsi dans le temps les fêtes. Dans le cas décrit par l'auteur, hommes et femmes dorment séparément. On décrit le comportement des participants à la fête, le déroulement de la procession, le sacrifice des animaux qui seront consommés. Un exposé riche, vivant, plein de détails suggestifs, accompagnent une interprétation prudente et rendent la lecture plaisante, facilitant en même temps les comparaisons avec les autres régions de l'Europe traditionnelle.

Paul H. Stahl

BENEDETTO MELONI. Famiglie di pastori. Continuità e mutamenti in una comunità della Sardegna Centrale. 1950-1970. Torino, 1984, 287 pp., les Editions Rosenberg et Sellier, ouvrage publié dans le cadre de l'Istituto Regionale Etnografico.

Il est difficile de résumer cet ouvrage car il s'agit d'un texte dense, riche, qui décrit attentivement un village de la Sardaigne centrale, en même temps qu'il situe systématiquement les faits décrits dans le cadre plus large méditerranéen. Comme cette étude touche à des problèmes délicats, l'auteur donne un nom fictif à son village, Siniele, qui, communauté traditionnelle, est observé dans son évolution pendant une vingtaine d'années. En fait, comme cela résulte de l'ensemble de l'ouvrage, cette période représente le moment où les règles de la vie traditionelle changent sous l'influence des changements intervenus dans la société englobante, mais aussi à cause des facteurs internes de changement (p. 8). L'objet de la recherche est "la composizione dei gruppi sociali, l'organizzazione dell'economia e della famiglia, in una parola il sistema economico tradizionale" (p. 8). La famille comme unité de production est l'une des idées-force du livre, idée que l'auteur s'efforce de mettre en valeur dans tous les chapitres. Afin de connaître la société de son village, l'auteur utilise une multiplicité de sources, écrites ou orales; la citation des lettres écrites par des paysans rend certains chapitres extrêmement vivants.

Au début, dans quelques pages, on présente la population et son évolution, l'économie locale "agri-pastorale tradizionale" qui évolue vers un effacement de l'agriculture et un développement de l'élevage accompagnés par le changement profond des relations sociales. En effet, si en 1951, 90,49 % des hommes vivaient de l'agriculture et de l'élevage, en 1971 il en reste seulement 50,57 % (p. 28); ces deux chiffres à eux seuls seraient suffisants pour nous faire comprendre l'ampleur du changement. - Le chapitre qui étudie la propriété est peut-être le plus intéressant par l'attention que l'auteur met dans la description nuancée d'un système complexe de propriété, système difficile à comprendre mais qui s'intègre par ses caractéristiques dominantes dans le cadre européen. Communauté fermée sur elle-même ("nessun foresliero possiede terra nel territorio di Siniele" - p. 43), elle veille jalousement sur les droits des terres devenues propriété familiale, comme aussi sur les communaux ("cumonale"). On distingue les groupes domestiques qui s'occupent exclusivement de l'élevage ou de l'agriculture, ou qui pratiquent les deux à la fois. "L'unità di produzione è costituita dalla famiglia" (p. 45); les diverses familles diffèrent profondément par leur richesse et par l'utilisation des communaux. Ainsi par exemple, "solo 7 unità pastorali dispongono di terra per il pascolo in quantità sufficiente. In altri termini il 3% dei proprietari di bestiame controlla il 48% della proprietà della terra appartenente ai privati; sono questi i proprietari indipendenti, definibili ricchi" (p. 46). Des pauvres, des travailleurs journaliers ou au contrat annuel y vivent aussi; leurs relations avec les autres villageois apparaissent complexes, mais les détails sont rendus soin et clarté. La vie familiale et le travail sont évoqués régulièrement ensemble car leurs relations sont étroites. Ces relations divergent s'il s'agit de l'exploitation des terres privées, des communaux ou des communaux sur lesquels des droits lignagers commencent à s'imposer.

L'utilisation des communaux est peut-être celle qui rappelle le plus souvent ce qui se passe ailleurs en Europe: le réglement concernant l'usage des communaux (établi en 1925) rappelle des réglements plus anciens, parfois de plusieurs siècles. On y retrouve l'une des manières d'obtenir droit de cité par le mariage: "i soli forestieri che hanno diritto di cittadinanza sono quelli stabilitisi a Siniele e cha hanno sposato una donna del luogo imparentandosi" (p. 97). On constate que les droits ne sont pas ceux des individus, mais ceux des lignages: "la terra non viene assegnata ai singoli mai ai capi di famiglia e 'i buoni padri di famiglia' sono responsabili di eventuali danni arrecati al demanio" (p. 97). Ce principe fonctionne d'ailleurs encore de nos jours dans de nombreuses autres communautés villageoises italiennes. On retrouve la technique du brûlis pour fertiliser la terre comme pour la débarrasser des mauvaises herbes qui l'envahissent; on retrouve la même manière d'utiliser la forêt (p. 101). Ou encore, on retrouve des techniques d'élevage et d'agriculture complémentaires, en ce qu'elles se suivent et sont favorables l'une pour l'autre. On apprend comment se constituent les droits privés sur les communaux comme aussi d'autres aspects de la propriété, mais il est difficile d'insister ici. L'auteur étudie la manière dont ces droits sont transmis, la manière dont les nouvelles générations se constituent un patrimoine, de même que les différences qui apparaissent en ce qui concerne les ventes ou les achats. Les contrats (p. 111 et sq.) son analysés attentivement; ils rappellent ceux conclus en d'autres régions européennes, ou agriculteurs et éleveurs vivent dans un même village et sur les mêmes terres.

Un grand chapitre est consacré à la famille; si de nombreuses études portant sur cette notion la traitent de manière confuse et oublient de la définir, l'auteur apporte les clarifications nécessaires: "Nelle società agricole tradizionali i gruppi domestici sono definibili come unità di residenza ed unità economica oltre che come unità di riproduzione, e queste unità tendono ad essere collegate molto strettamente" (p. 149). Cette même idée est d'ailleurs défendue et présentée avec force dans une autre étude signée par le même auteur ("Struttura e ciclo di sviluppo delle famiglie degli allevatori alpini". Rassegna italiana di sociologia, XXIII, n° 3, 1982, pp. 373-394). On sait comment est composée la maison et comment on l'habite, comment on travaille (p. 162); des exemples concrets illustrent le texte. La présentation de la divison sexuelle du travail est suivie par celle de la manière dont on hérite: "eredità divisibile bilaterale, o egualitaria, nel senso che ereditano sia i maschi sia le femmine" (p. 184); "esiste una preferenzialità in linea maschile per quanto riguarda l'assegnazione del bestiame et una

preferenzialità in linea femminile per quanto riguarda l'assegnazione dell'arredamento" (p. 193). Les changements sociaux s'expriment dans tous ces aspects, maison, travail, propriété, place de l'élevage ou de l'agriculture; l'émigration y joue un rôle essentiel. - Enfin, dans un dernier chapitre où, peut-être plus que dans les autres, l'auteur place sa présentation sur un plan comparatif international, traite de l'honneur, notion difficile à saisir, perçue ici sous divers angles; ainsi, le mariage, la situation économique de chacun, le comportement correspondant ou pas avec les normes sociales, trouvent leur place. On met un accent sur la relation entre honneur et accès aux divers facteurs économiques; même la mariage tient compte de ces éléments (situation qui s'estompe avec les années qui passent). L'auteur précise comment dans une société de ce type, l'honneur est une question qui concerne le groupe auquel appartient quelqu'un, groupe domestique ou lignage.

Paul H. Stahl



